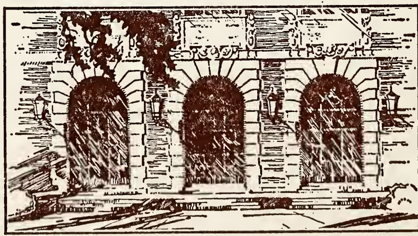
KS. MORAWSKI



FILOZOFIA I JEJ ZADANIE





FILOZOFIA I JEJ ZADANIE

KS. MARYAN MORAWSKI
PROFESOR UNIW. JAGIELLOŃSKIEGO.

FILOZOFIA
I JEJ ZADANIE

Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.
Isai. V. 13.

WYDANIE TRZECIE NIEZMIENIONE.



W KRAKOWIE
SPÓŁKA WYDAWNICZA POLSKA
1899

W KRAKOWIE, W DRUKARNI »CZASU« FR. KLUCZYCKIEGO I SPÓŁKI
pod zarządem Józefa Łakocińskiego.

OD WYDAWCÓW.

Od Czcigodnego Autora otrzymaliśmy następujące pismo:

„Wyraziła mi Spółka Wydawnicza Polska życzenie wydania po raz trzeci mojej książki „Filozofia i jej zadanie“. Właściwie książka ta, przed dwudziestu łaty napisana — kiedy wybitne postacie i prądy dzisiejszej filozofii jeszcze się nie były zarysowały — wymagałaby, żebym ją przed oddaniem do druku znacznie uzupełnił i do teraźniejszego stanu tej dziedziny myśli dociągnął. Ale przewiduję, a raczej wiem na pewno, że przy dzisiejszych moich obowiązkach, nie zdobyłbym się na ilość pracy, do takiego uzupełnienia potrzebną. Z drugiej strony przypuszczam, że ta książka, taka nawet jak jest, oddać może pewne przysługi — zwłaszcza młodzieży, pragnącej zapoznać się bliżej z filozofią. Nie znajdzie ona w tych kartkach poglądów na najnowsze filozoficzne płody, ale znajdzie pewne wprowadzenie do samodziel-

nych filozoficznych studyów i pewne wytyczne punkta do oryentowania się na tej bezbrzeżnej niwie. — Z tych powodów zgadzam się na przedrukowanie tej książki.

Z poważaniem

X. M. Morawski.

Kraków, 25 lutego 1898.

WSTĘP.

Nasz wiek zastał filozofię w pełni życia i potęgi. Filozofia wówczas zajmowała tron w opinii publicznej świata uczonego; zaszczycała prawie wszystkie narody europejskie znakomitemi osobistościami, myślami nowemi, dziełami wielkiej doniosłości; przelewała się w historyę, w literaturę, nawet w politykę; dążyła do zagarnienia wszystkich umiejętności i samej nawet religii, zapowiadała już chwilę, w której ona jedna miała owładnąć całą ludzkość i obdarzyć ją prawdą i szczęściem... A tymczasem na czem się skończyły te wielkie wysilenia i te piękne zapowiedzi? Od lat blisko dwudziestu ledwo już słychać o filozofii. Zamiast czci, jaką niedawno jeszcze była otoczoną, znajduje się tylko obojętność i poniewierkę; w tych samych aulach, gdzie niedawno słuchano ze zdumieniem Schellinga i Hegla, dziś rozlegają się oklaski dla Darwina i Häckla; a jeśli kto wspomni imiona ubóstwianych niegdyś mistrzów, to tylko uśmiech litości wywoła. Po wszechnicach zamiast filozofii wykłada się najczęściej tylko historya filozofii — filozofię traktują jako antyk, jako martwy pomnik starożytności. Ze szkół nakoniec samo imię filozofii zostało wykluczone i zastąpione niepoczesną propedeutyką.

Zkąd tak nagły i tak radykalny zwrot? Czy ludzkość się przekonała o zwodniczości lub nieużyteczności filozofii? Czy może zawód filozofii skończony i przeto ją jako zużyty sprzęt odrzucono? Czy też może sama filo-

zofia w czem przewiniła i tą winą odstręczyła od siebie ludzkość? Warto się nad tem zastanowić. Jakoż, zanim samą filozofię pociągniemy do odpowiedzialności, zauważyć winniśmy, że wiele przyczyn zewnętrznych wpłynęło na jej odrętwienie.

Do takowych zaliczyć trzeba najprzód wspomniane wykluczenie filozofii ze szkół, lub zredukowanie jej na nędzną i drobiazgową propedeutykę, która zamiast przywabić młodzież, dając jej pojęcie o zadaniu i doniosłości filozofii, może nawet ku niej zniechęcić — podobnie jak żmudna nauka abecadła odstręcza dzieci od czytania. Wiadomo zaś, że zawody naukowe są najczęściej tylko rozwojem i rozkwitem ziarn, w szkołach rzuconych. Rzadko uczuje kto powołanie do poświęcenia się umiejętności, w której nie zakosztował w młodocianych latach.

Dalej, już sam dzisiejszy rozwój umiejętności przyrodniczych, codzień olbrzymio się wzmagający, jakiego żaden z wieków poprzednich nie widział, nie mało się przyczynić musiał do stagnacyi filozofii: jużto że porywa swym prądem najzdolniejsze głowy, jużto że zwraca ku sobie całą uwagę świata naukowego. Nie jest to oczywiście przygana dla tych umiejętności, ale naturalny skutek przyrodzonej ciasnoty umysłu ludzkiego. Gdy dwa drzewa rosną na tem samem miejscu, a jedno z nich nagle i silnie wybuja, drugie na tem cierpieć musi.

Lecz najgłówniejszą podobno przyczyną upadku filozofii jest rozwielmożnienie się jej wroga — materyalizmu. Niegdyś u Greków materyalizm chciał także być filozofią, potrzeba mu było wówczas tego świetnego imienia, aby zasłonić się przed wzgardą publiczną. Wszelako ten płaszczyk nie dosyć go pokrywał; żył on długo w nieczci i lekceważeniu, aż dopiero w epoce rozkładu starej cywilizacyi i zupełnego strupieszenia społeczeństwa przyszedł do honorów pod imieniem filozofii Epikura. Lecz i tym tryumfem krótko się cieszył. Chrystyanizm, zapa-

nowawszy nad światem, wygnał go zewsząd, nawet z dziedziny filozofii, aż wreszcie w przeszłem stuleciu, gdy społeczeństwo poczęło znowu chylić się ku pogaństwu, materyalizm się dźwignął; a dziś już, przyszedłszy do potęgi i czci powszechnej, jakiej dotąd nigdy nie używał, nadęty postępem nauk przyrodniczych, których dorobek niesłusznie sobie przywłaszcza, rzucił już niepotrzebny szyld filozofii — ba! nawet otwarcie filozofię prześladuje i wyśmiewa [1]). Rzecz uwagi godna: dziś materyalizm postępuje względem filozofii zgoła tak samo, jak filozofia w przeszłym wieku za Wolterą postępowała względem religii — ignoruje ją, albo się z litością uśmiecha: — jestto sprawiedliwe wet za wet.

Wszelako oprócz tych obcych czynników, które wpłynęły na upadek filozofii, wyznać należy, że i sama w naszym wieku nie mało zawiniła i rozmaitymi sposobami odstręczała od siebie ludzkość. A najpierw dlatego, że, jak pokażemy w rozdz. IV, stanęła w opozycyi ze zdrowym rozsądkiem *(le bon sens)*. Nowsi filozofowie wyrażają się z dziwnym lekceważeniem o zdrowym rozsądku, nazywając go pogardliwie: *gminnem myśleniem (das gemeine Denken)*. Otóż ten zdrowy rozsądek ludzkości jest potęgą, o którą się rozbiły ich wyrozumowane systemy. I ten sam los zawsze spotykał i nadal spotyka każdą filozofię, która się odważy przeciw zdrowemu rozsądkowi bunt podnieść. „Cóż tedy jest ten zdrowy rozsądek?“ — pyta pogardliwie jeden z naszych polskich filozofów. Odpowiadamy, że zdrowy rozsądek jestto uzdolnienie rozumu ludzkiego do widzenia w świetle oczywistości głównych prawd, do pożycia ludzkiego niezbędnych: ztąd pewność o tych prawdach jest wkorzeniona w sam rdzeń ludzkiej natury i tak powszechna i niezmienna, jak i sama

---

[1]) Obacz np. Büchnera: *Kraft und Stoff*, rozdział *Sitz der Seele*, str. 135, wydanie VII.

natura; drogocenny to dar boży, spuścizna nasza umysłowa, bez której obyć się nie można i której nam nie zastąpi żadna filozofia, ani też żadna filozofia nie wydrze; a jeśli się na nią targnie, sama się tylko na śmiech wystawi. Wspomniany filozof, chcąc podkopać powagę zdrowego rozsądku, mówi, że jest rozmaity u rozmaitych ludzi; jeden tak sądzi swym zdrowym rozsądkiem, drugi przeciwnie. Trzeba się porozumieć: nie należą do zdrowego rozsądku, w znaczeniu, w jakiem się tu bierze, wszelkie zdania i mniemania rozumu nieuprawionego, ale tylko ów szczupły zasób prawd zasadniczych, których cała ludzkość trzyma się niezmiennie i niezachwianie, bez których żyć nie może, a na które właśnie targa się sceptycyzm i idealizm naszego wieku. Filozofia, która twierdzi, że świat widzialny nie jest czemś rzeczywistem — że świadomość osobista jest tylko i zawsze złudzeniem — że przedmiot nie ma bytu po za myślą i t. d., taka filozofia staje w opozycyi z tym zdrowym rozsądkiem, o którym mówimy, kłam mu zadaje — a tem samem nie ma warunków życia; bo filozofia żyć nie może w obłokach, ale tylko w ludzkości, w tej ludzkości, która wierzy niezachwianie w zdrowy rozsądek, w oczywistość, w prawość swej natury. Taka filozofia, mówimy dalej, nie pojęła czem jest i po co jest na świecie. Filozofia jest tylko wykształceniem, kwiatem natury ludzkiej; rozum filozoficzny jest tylko dalszem rozwinięciem tej samej władzy poznawczej, którą w stanie rodzimym i odnośnie do prawd najoczywistszych zowiemy zdrowym rozsądkiem; pewniki, które stanowią punkt wyjścia i podwaliny wszystkich rozumowań filozoficznych, jak okażemy w ciągu tej pracy, muszą być wzięte z natury i stoją na pewności naturalnej. Zatem natura jest filozofii podstawą i korzeniem, a filozofia winna naturę dalej kształcić i doskonalić, nie zaś podcinać to, co w niej jest najistotniejszego, bo inaczej sama sobie śmierć zadaje. Niech się wznosi filozofia coraz

wyżej, coraz dalej w niezmiernych przestworzach prawdy, które się przed nią odsłaniają, niech leci w sfery, gdzie jej zdrowy rozsądek okiem nie doścignie; tego jej nikt za złe nie weźmie; zdrowy rozsądek tem samem, że zdrowy jest, czuje, że to nie jego pole — ale niech filozofia szanuje prawdy, które zdrowy rozsądek z daru natury posiada i które widzi w świetle oczywistości, bo zamachu przeciwko tej świętej własności zdrowy rozsądek nie daruje i ta niedorzeczna śmiałość będzie zgubą filozofii. Posłuchajmy samego Schellinga: „Świat, mówi on, odepchnie filozofię, przywodzącą do takich wyników, nie „dbając o jej zasady, nie mając nawet pretensyi o nich „sądzić. Świat powie, że nie rozumie wcale gruntu tych „zagadnień, ani sztucznego i misternego rozwoju tych „rozumowań; ale mijając to wszystko, osądzi natychmiast, „że filozofia, która przychodzi do takich wniosków, nie „może mieć prawdy w swych podstawach“ [1]). Schelling, jak wiadomo, sam przewodniczył w tym kierunku, który w tych słowach potępia. Ale te słowa wyrzekł dopiero w r. 1841, gdy już był dojrzał wiekiem i myśleniem i skutki swego błędu oglądał.

Oprócz tego buntu przeciw zdrowemu rozsądkowi i oczywistości, nowsza filozofia wpadła też w inny jeszcze błąd, który był tylko następstwem pierwszego, a przyczynił się do tego samego skutku, t. j. pozbawił ją miru u ludzi. Upodobali sobie nowsi filozofowie, mianowicie Niemcy, mieszkać w mroku nieprzystępnym dla ogółu śmiertelników. Im kto się ciemniej tłómaczył, im dziwaczniejsze kuł wyrazy, słowem, im był niezrozumialszym, tem za mędrszego i głębszego myśliciela uchodził. Najprostsza rzecz musi być u tych filozofów w niedostępne uwikłana formuły, inaczej nie jest godna miejsca w świętym przybytku filozofii. Ile n. p. wielkich i taje-

---

[1]) Mowa, miana w Berlinie przy otwarciu kursu 15. Listop. 1841.

mniczych słów, oderwanych i ciemnych formuł, labiryntowych krętanin na samym wstępie sławnej *Wissenschaftslehre* Fichtego! A na co to wszystko? — aby powiedzieć mądrze, że jeśli jest jakaś prawda poznana, co wszyscy uznać muszą, toć musi być i podmiot poznawający; — to samo, co Kartezyusz powiedział śmiało i po prostu: „myślę, więc jestem“. Posłuchajmy znowu Schellinga: „Filozofowie niemieccy, mówi on, przyszli do „uważania za miarę talentu filozoficznego stopień oddalania się od zwykłego sposobu mówienia i myślenia... »Po kilku daremnych usiłowaniach, aby rozpowszechnić „za granicą filozofię Kanta, zrzekli się nadziei być zrozumianymi od innych narodów i przywykli uważać siebie za wybrańców filozofii, od siebie samych jedynie „zależnych. Filozofowie winniby zawsze pamiętać, że ich „celem jedynym jest pozyskać powszechne uznanie, stając się powszechnie zrozumiałymi. Nie żądam oczywiście, aby dzieła filozoficzne sądzono ze stanowiska literackiego, ale twierdzę, że filozofia, która nie jest zrozumiałą dla wszystkich narodów oświeconych i dla „wszystkich języków przystępną — tem samem wyrzec „się musi nadziei być filozofią prawdziwą, powszechną“ [1]). Otóż sąd człowieka niepodejrzanego o parcyalność w tej mierze — sąd słuszny, bo ta ciemność w tłómaczeniu się nie jest cechą prawdy, gdyż jak doskonale mówi poeta:

Ce, que l'on conçoit bien, s'énonce clairement —

a tem mniej cechą jest geniuszu, bo geniusz nie lęka się światła, będąc sam promieniem światłości bożej; ale karłowate umysły lubią zmrok, w którym przybierają postacie olbrzymów. Schelling, po zacytowanym ustępie zapowiada radykalną odmianę: „Nadal, mówi, głębokość „będzie w myśli, a zupełna niemożebność wyrażenia się „z jasnością nie będzie uważaną za znak talentu i na-

---

[1]) *Sąd o filozofii pana Cousin i o stanie filozofii niemieckiej* r. 1834.

„tchnienia filozoficznego“. Wszelako to proroctwo nie spełniło się; filozofia nowoczesna nie rozstała się z tą formą, bo takowa, jakeśmy powiedzieli, wynikała z jej treści; chciała dalej tym sposobem wykluczać profanów, wynosić się po nad ich sąd, odbierać od nich ślepe hołdy, jak niewidzialny Buda — a tymczasem sama została w końcu od tych profanów odepchniętą i wyśmianą[1]).

Wreszcie filozofia w naszym wieku i z tego względu jest winną swego upadku, że sama przyczyniła się do tego tryumfu materyalizmu, który jej zadał cios śmiertelny. To twierdzenie wydaje się zrazu paradoksem, bo przecież filozofia nie była nigdy tak duchową, tak idealną, jak w naszym wieku — tak dalece, że zasłużyła sobie na imię idealizmu transcendentalnego. Tak jest; ale w tem właśnie dała powód do materyalizmu. *Extrema se tangunt.*

A najpierw dała ona do tego powód, że tak powiem, ujemnie; bo odstręczając ludzkość wspomnianą przesadą i zawiłością, wywołała mniemanie, iż we wszystkich zagadnieniach wyższych i duchowych nie masz nic, jak tylko czcze i bezowocne marzenia, zatem, że nie masz prawdy i pożytku, jak tylko w namacalnej materyi. Powtóre dała do tego powód pozytywnie, swemi zasadami; bo skoro filozofowie poczęli twierdzić, że byt i myślenie, duch i materya są jedno, lubo oni chcieli wszystko zlać w idei i samą materyę przetworzyć w ducha, jednak ich słuchacze i czytelnicy, mając przed sobą widzialną i dotykalną materyę, która się zaprzeczyć nie daje, na-

[1]) Odróżnić należy od tej wikłaniny myśli i mowy ową manię kucia wyrazów filozoficznych, na którą już dosyć narzekano. Z jednej strony wiemy, że filozofia, jak każda umiejętność, potrzebuje swego słownictwa; z drugiej strony jednak sądzimy, że miarę przekraczano i niejeden z naszych filozofów powinienby dodać na końcu swej książki osobny słowniczek. Ale to rzecz podrzędna; ostatecznie albo język ustąpi albo filozofowie — i będzie zgoda.

turalnem następstwem przetworzyli ducha w materyę i wywnioskowali, że kiedy wszystko jest jednem, a materya niezawodnie jest, toć materya jest wszystkiem i *absolutem*.

Po trzecie, ta filozofia dała powód moralny do materyalizmu: ogłosiła bowiem, że człowiek jest niezawisłym i niepodległym *(autonom)* — ba! nawet że jest najwyższym rozkwitem Bóstwa, a zatem tylko siebie czcić winien, tylko sobie kadzidło palić. Otóż skoro człowiekowi zdejmiesz wędzidło prawa Bożego, skoro mu odbierzesz poczucie odpowiedzialności przed Najwyższym Sędzią, wiadoma rzecz, do czego się rzuci, która część jego natury weźmie w nim górę. „Póty ciało podlega duchowi, powiedział najgłębszy z filozofów, św. Augustyn, póki duch podlega Bogu“.

Nakoniec filozofia w naszym wieku spowodowała swój upadek przez swoją bezbożność — bezbożność taką, jakiej nie znały wieki poprzednie. Było wiele niereligijności w filozofiach pogańskich, ale poganom to ławiej wybaczyć. Było też wiele niereligijności u niektórych filozofów chrześcijańskich, ale ta niereligijność nie posuwała się aż do zupełnego zaprzeczenia Boga; albo jeśli kiedy do tego stopnia przyszła, to przynajmniej nie szerzyła się, nie znajdowała wziętości. Filozofia zaś naszego wieku posunęła się jeszcze dalej, jak do zaprzeczenia Boga: odważyła się, i to wśród powszechnych pochwał i oklasków, na miejscu Boga postawić człowieka — filozofa. Taki jest bowiem wynik panteizmu nowej szkoły niemieckiej — na co damy w swojem miejscu dowody. To bluźniercze ubóstwianie się filozofii nietylko odstręczyło ludzi mających nieco rozsądku i religii, ale też spowodowało zapewnie Opatrzność do wymierzenia kary.

Jak widać, nie szczędzimy filozofii *verba veritatis*; ale mimo to wszystko, sądzimy, że filozofia nie ma być skazaną ani na śmierć, ani na wygnanie, że jej obecny upadek jest szkodą i stratą dla społeczeństwa, zatem, że

bądź co bądź podźwignąć ją należy i przywrócić jej dawne miejsce na czele zastępu umiejętności. Winy i usterki, o których wspomnieliśmy, nie wynikają z istoty filozofii, ale ze skrzywienia jej kierunku. Jestto los wszystkiego, co jest w rękach człowieka, że może być przezeń zepsutem, do złego użytem. Wszystkie umiejętności, wszystkie sztuki, wszystkie ludzkie instytucye obracają się częstokroć na szkodę społeczeństwa, — czyż ztąd wynika, że te umiejętności, sztuki, instytucye są złe i że je trzeba ze społeczeństwa wykluczyć? — I pomyśleć o tem byłoby niedorzecznością!

Mylnem też jest mniemanie, które wielu od filozofii odstrasza, że filozofia z natury swojej jest wrogą religii. W naszym kraju osobliwie, u wielu szczerze wierzących i religijnych osób, filozof znaczy tyle co niedowiarek, bezbożnik, ateusz. Mniemanie to jest zabytkiem z czasów Wolteryanizmu. Wówczas istotnie imię filozof znaczyło to samo co ateusz; i z tem właśnie znaczeniem te słowa: filozof, filozofia rozpowszechniły się w Polsce. Wszelako to nie tyle było winą samej filozofii — boć szkoła Woltera nie miała nic wspólnego z filozofią, krom imienia — ale raczej szalbierstwem Wolteryanów, którzy lubo nie pomyśleli nawet o postawieniu jakiejkolwiek zasady filozoficznej, jednak zagrabili sobie na własność miano filozofów i samo niedowiarstwo filozofią nazwali.

W naszym zaś wieku filozofia wytworzyła istotnie teorye najbezbożniejsze; to samo do pewnego stopnia zdarzało się i w wiekach poprzednich. A czy to ma dowodzić, że filozofia jest z przyrodzenia antyreligijną? Jeśli mnóstwo filozofów niedowiarków ma tu coś stanowić, toć dzieje filozofii chrześcijańskiej roztaczają zastęp przynajmniej trzykroć liczniejszy filozofów religijnych i wierzących. Kościół też katolicki, lubo błędy wielu filozofów potępiał, filozofię jednak zawsze pochwalał i popierał, zawsze zastawiał się za prawami rozumu przeciwko

herezyom, które je zaprzeczały; za naszej jeszcze pamięci potępił Lammenais'a i Tradycyonalistów za to, że pomiatali rozumem, a wszelką pewność na samej opierali wierze; wreszcie na ostatnim Soborze Watykańskim, nietylko prawa rozumu uroczyście zatwierdził, ale też orzekł i objaśnił, jak ścisłymi węzły pewność wiary powiązana jest z pewnością filozoficzną i jak wielkie przysługi rozum i wiara wzajemnie sobie oddają. Rzecz tę rozwiniemy nieco obszerniej w ostatnim rozdziale. Na teraz zauważymy tylko, że pozorne sprzeczności, na jakie kto napotyka między wiarą a rozumem i filozofią, nie pochodzą ani z wiary, ani z praw i natury rozumu, ale zawsze na ich dnie leży albo fałszywe pojęcie nauki wiary, albo jakaś nieścisłość, jakiś przeskok w rozumowaniu, które przywiodło do wniosku przeciwnego wierze — słowem: albo niedostatek katechizmu, albo niedostatek logiki[1]). To już *a priori* i w ogólności wy-

---

[1]) Przeciwną tezę podjął zasłużony w naszej literaturze Libelt. Utrzymuje on w pierwszej części *Filozofii i krytyki*, że dwa główne dogmata katolicyzmu: Osobowość Boga i Nieśmiertelność duszy „przed trybunałem rozumu ostać się nie mogą". Atoli sam sposób, jakim tego dowodzi, może służyć za okaz na potwierdzenie tego, co mówimy. Całe albowiem jego dowodzenie opiera się na braku właściwego pojęcia tych dogmatów i braku loiczności w rozumowaniach.

Co się tyczy pierwszego braku, na próbkę przytaczamy jego pojęcie osoby: „Osoba, mówi autor, w znaczeniu religijnem, jest Bóg w potędze tworzenia i działania. Materyalność cała jest jego szatą i w tej szacie pokazuje się człowiekowi, to w krzaku ognistym, to jako obłok i t. d. W takiem przeniknieniu się dwóch pierwiastków (materyi i ducha), jest tylko możliwość żywota Boga, jako indywidualności siebie wiedzącej i działającej, czyli jako osoby". — To chyba w katechizmie Brahminów takie pojęcie osobowości boskiej się znajduje!

Co się zaś tyczy drugiego braku, dosyć zauważyć, że dowód, jakim autor stwierdza tę sprzeczność między rozumem a rzeczonemi prawdami, zasadza się poprostu na wyliczeniu systemów filozoficznych od Kartezyusza do Hegla. To wyliczenie pokazuje istotnie, że nowsi filozofowie przyszli faktycznie do zaprzeczenia tych prawd; ale zostaje pytanie, czy przyszli do

nika z oczywistej zasady, że prawda jedna jest; w szczególności zaś, względem wielu kwestyj, które się nam po drodze nadarzą, wykaże się to samo w ciągu tej pracy.

Inni nie boją się filozofii, ale ją lekceważą. Słyszałem nieraz mówiących: Cóż nam po filozofii? Filozofia buja tylko w sferach idealnych, gdy tymczasem po za obrębem doświadczenia albo nic zgoła pewnego nie wiemy, albo tylko tyle, ile nas wiara pouczy. Zarzut ten, prawie naiwny, pochodzi ze szczerej nieznajomości rzeczy. Spodziewamy się uczynić mu zadosyć w ciągu tej rozprawy przez samo wyłuszczenie istoty i zadania filozofii; to wyłuszczenie bowiem okaże niezmierne pole prawdy po za empiryą — prawdy, która i pod względem pewności i pod względem ważności nie ustępuje bynajmniej temu, o czem nas empirya poucza. Ztąd zaś, że wiara poucza nas o głównych prawdach porządku nadzmysłowego, chcieć wnioskować, iż filozofia jest nieużyteczna, to przypomina sławny sąd Omara o nieszczęśliwej bibliotece aleksandryjskiej: »Albo te książki zawierają to samo co Koran, a wtedy są niepotrzebne, albo zawierają coś przeciwnego Koranowi, a wtedy są szkodliwe; więc w każdym razie trzeba je spalić!

Wreszcie błędnem byłoby przypuszczenie, że filozofia spełniła swój zawód i dziś już nie ma co robić na świecie. Wszystkie wieki potrzebę filozofii uznawały; zjawiała się ona w każdym narodzie, w chwili rozkwitu jego cywilizacyi, niby jej korona — i w stosunku z nią wzrastała; nikła zaś dopiero w chwili przekwitu oświaty

---

tego logicznie? bo wówczas dopiero możnaby powiedzieć, że te prawdy nie mogą się ostać przed trybunałem rozumu.. Libelt o udowodnieniu tego zapomina i przeto cały jego wywód mija się z logiką.

Zresztą wiemy że Libelt miał w tem najlepszą wolę, że nie chciał usunąć tych dogmatów, ale wyrugować rozum i zastąpić go umem (tj. wyobraźnią) i to w celu uratowania tych prawd żywotnych z toni panteizmu. Dlatego też oceniamy szlachetne zamiary.

i strupieszenia tego narodu. Twierdzić więc, że filozofia już niema co robić między nami, znaczyłoby tyle, co dać naszej społeczności nader złe świadectwo. Przeciwnie twierdzimy, że dziś więcej niż kiedykolwiek potrzeba filozofii. A to dla wielu przyczyn, dotyczących tak kwestyj moralnych i społecznych jak i naukowych. A najpierw, jakeśmy już wspomnieli, dziś więcej niż kiedykolwiek grasuje materyalizm. Otóż przeciwko materyalizmowi nie dosyć się bronić biernie, milczeniem, lub samem zatwierdzeniem swoich zasad. Materyalizm śmieje się z takiej taktyki i korzysta z tej bezczynności, podobnie jak Prusacy r. 1866, z bezczynności Benedeka; zagrabia on jako swoje wszystkie nauki i podbija umysły mniej stałe, okazując im rzekomą sprzeczność między dzisiejszym postępem umiejętności, a wiarą i wszystkiemi zasadami wyższemi. Wszak co dzień na to z boleścią serca patrzymy. — Tymczasem rozpowszechnienie zdrowej filozofii podcięłoby materyalizmowi skrzydła — wyszłaby na jaw czczość i sofistyczność jego wniosków, a zarzuty nieracyonalności i płytkości, które szyderczo miota na zdrowe zasady, przeciw niemuby się zwróciły. Wreszcie choćby tylko filozofia odkryła umysłom wyższy widnokrąg po nad poziomem materyalizmu; widnokrąg, który nam dzisiaj prawie znikł z oczu: już tem samem wyrządziłaby naszemu społeczeństwu walną przysługę; bo jakże wielu dzisiaj mniema w swojej prostocie, że po za temi naukami, na które łaskaw materyalizm, już niema umiejętności, ani pola dla rozumu — ale tylko próżne marzenia, albo ślepa wiara.

Dalej, nasz wiek, oprócz tej choroby materyalizmu, cierpi jeszcze na słabość, odziedziczoną po wieku przeszłym, t. j., że daje się magnetyzować czarodziejskiemi słowami, jak: oświata, humanitarność, wolność, narodowość i t. p., i poddaje się ich urokom, nie zdając sobie nawet sprawy z ich znaczenia; bo też podobno właściwe,

ewangieliczne tych słów znaczenia na wiatr rzucono, i tylko puste brzmienia obiegają świat — a przecież te brzmienia wywierają ogromny wpływ, wstrząsają narodami, wiekowe instytucye obalają, w mgnieniu oka odmieniają postać rzeczy ludzkich. Wprawdzie czar słowa zawsze poruszał masy; ale nie wiem, czy kiedy warstwy wykształcone ulegały tak bardzo jak dzisiaj wpływom sofizmu. Dziś lada jaki sofistyczny argument odziać w szatę literacką i puścić w świat na skrzydłach gazet i broszur, a niechybnie obiegnie kulę ziemską i wszędzie spotka oklaski i fortunne powodzenie. Tak się kształci wszechwładna w naszych czasach opinia publiczna; każdy o tem wie, każdy narzeka na jej tyranię, a mimo to, rzadko kto nie daje się owładnąć jej urokom. Niezawodnie wiemy wiele rzeczy, których dawniej nie wiedziano; czytamy i piszemy bez porównania więcej, niż dawniej czytano i pisano; ale z tem wszystkiem mniej umiemy myśleć, mniej zdajemy sobie sprawę z tego, co w nas wmawiają lub co sami twierdzimy. Przyczyna tego usterku leży po części w tem samem, że tak wiele i tak prędko czytamy i piszemy. Ale właśnie też dlatego potrzeba nam dziś więcej, niż kiedykolwiek zdrowej i gruntownej filozofii, któraby była tłem i podstawą naszych zdań i wiadomości, któraby nauczyła naszych myślicieli myśleć ściśle i zwięźle, iść do gruntu rzeczy, sprowadzać zdania potoczne do zasad niezachwianych, uchraniać się łapek sofistycznych wywodów — któraby wreszcie dała nam pewny pogląd na cały nasz duchowy widnokrąg i skupiłaby naszą wiedzę w jednolitą całość.

Nakoniec rehabilitacya filozofii jest, dziś zwłaszcza, w interesie wszystkich umiejętności. Nigdy umiejętność nie była tak rozstrzeloną, podzieloną na takie mnóstwo specyalności, jak obecnie. Gdy przed paruset laty pojedynczy ludzie pisali dzieła »*de omni re scibili*«, gdy jeszcze w przeszłym wieku Leibnitz uprawiał zarazem

historyę, prawo, dyplomacyę, filozofię, fizykę, matematykę i poezyę — dziś uczony Poinsot poświęca wszystkie prace swego życia na zbadanie jednej cząstki mechaniki: o ruchu wirowym — i każda prawie specyalna umiejętność dzieli się jeszcze na specyalności, wymagające specyalistów. Niema wątpliwości, że ten podział dziedziny umiejętności jest znakiem postępu, a nawet do pewnego stopnia warunkiem tego postępu. Jednakowoż to ma swoje *ale*. A najpierw ten stan rzeczy faktycznie prowadzi do kształcenia się wyłącznie fachowego; to zaś, jakkolwiekby było korzystnem dla umiejętności, dla indywiduów przecie jest niekorzystnem, bo takowe nie wyrabia człowieka, nie rozwija najważniejszych stron jego istoty, nie rozprzestrzenia rozumu i serca; a nawet, gdy kto przedwcześnie porzuca zwykły tryb nauk, aby się w jakiej specyalności zasklepić — ku czemu zmierza dzisiejszy kierunek — wyradza się stąd pewna karłowatość duchowa, sposób myślenia jednostronny, poglądy nadzwyczaj ograniczone i ciasne. Ale to pominąwszy, a mając tylko na oku postęp samych umiejętności, przyznać trzeba, że takie ich rozczłonkowanie bez wspólnej podstawy, ma swoje ujemne strony. Przecież wszystkie umiejętności są z sobą ściśle powiązane, są to planety wirujące naokoło jednego słońca prawdy; dziedziny ich nawet nie są ściśle rozgraniczone; zatem zdobycze jednej obchodzą wszystkie inne. Jeżeli więc jedna umiejętność ignoruje drugą, lub o nią nie dba, sama sobie szkodzi, pozbawia się wielu środków postępu, któreby w drugiej znalazła, stawia twierdzenia, które druga zaprzecza — a porozumieć się uczeni nie mogą, bo stoją na zupełnie innych stanowiskach i nie mają żadnego punktu zetknięcia. Cóż więc ztąd wynika? Z jednej strony jasna rzecz, że wiedza ludzka jest dziś tak rozgałęzioną, iż jej całości jeden rozum ogarnąć nie może, tudzież, że szczególne umiejętności koniecznie potrzebują ludzi fachowych, którzyby im prace swoje po-

święcili. Ale z drugiej strony, im więcej się umiejętności rozprzestrzeniają i dzielą, tem więcej im potrzeba tej wspólnej podstawy — którą, jak w ciągu tej pracy okażemy, jest właśnie filozofia.

Istotnie też brak filozofii daje się bardzo czuć w najnowszych dziełach naukowych, nawet dotyczących umiejętności ścisłych i przyrodniczych; nader często niema ścisłości w rozwoju myśli i w wnioskach, niema jasności w pojęciach zasadniczych, około których cała rzecz się toczy; niema wyraźnej świadomości o istotnem znaczeniu i doniosłości praw i zasad, które się stawia; ciągła mieszanina tezy z hipotezą, tego, co już jest pewną zdobyczą umiejętności, z tem, co jest dopiero przypuszczeniem, lub tylko formułą, służącą do uporządkowania zjawisk i pojęć. A nakoniec tu i owdzie hipotezy i tłómaczenia, które doprawdy litość wzbudzają w każdym, który jest choć cokolwiek z filozofią obeznany. Słowem, choć nie ujmujemy wartości, nawet filozoficznej, niektórym dziełom naukowym z najnowszych czasów, sądzimy jednak, że pod względem ścisłości i dokładności w rozumowaniu i zdawaniu sobie sprawy z twierdzeń i wywodów, dzieła naukowe przeszłego wieku, do których pospolicie nasi uczeni ani zaglądnąć nie raczą, przewyższają w ogólności dzisiejsze płody.

Jest tedy filozofia, okrom swej bezwzględnej ważności, dla wielu osobliwszych powodów, w naszych czasach pożyteczną, a nawet potrzebną. Wszakże oczywista rzecz, że jeśli filozofia pójdzie fałszywym torem, zamiast dać odpór materyalizmowi: ona mu wrota otworzy, jak się istotnie zdarzyło — zamiast sprostować pojęcia, uzbroić przeciwko bieżącym sofizmom, dać pewny pogląd na wszystko: ona pojęcia skrzywi i zamiesza i do sofizmu przyuczy — zamiast zjednoczyć umiejętności w harmonijną całość i dać im niezachwianą podstawę: ona je po-

pchnie fałszywym kierunkiem, albo same ich podwaliny podkopie.

Jest to więc zagadnienie największej doniosłości: jakie jest właściwe zadanie filozofii? jakim torem i do czego dążyć powinna? Otóż odpowiedź na to zagadnienie jest założeniem niniejszej pracy. Podejmujemy ją, nie w zamiarze wyczerpnięcia przedmiotu, bo przedmiot ten podobno granic niema, ale w przeświadczeniu, że samo poruszenie tej kwestyi nie będzie bez pożytku. Praca ta zdaje nam się tem bardziej na czasie, że w obecnej chwili założenie akademii, zjawianie się coraz częstsze dzieł gruntownych, powstawanie nowych organów poważnej literatury, zwiastują w naszym kraju nowe życie umysłowe, w którem i filozofia udział mieć powinna. Sami też, mając zamiar przy Boskiej pomocy na tem polu pracować, czujemy potrzebę wyświecić swoje stanowisko i utorować sobie drogę, zdając ścisłą sprawę z naszego poglądu na całość filozofii i z powodów, dla których ten, a nie inny kierunek obieramy.

Systemu żadnego bezwzględnie bronić nie chcemy; bo jako z jednej strony dalecy jesteśmy od mniemania, że dotychczas filozofowie byli tylko w błędzie i że prawdziwa filozofia ma się dopiero narodzić, tak z drugiej strony żadnemu filozofowi nie przysądzamy nieomylności; owszem sądzimy i w swojem miejscu wykażemy, że taka bezwarunkowa wiara w jakikolwiek płód ludzkiego rozumu jest zgubną dla filozofii zaporą.

Nie chcemy też iść za dzisiejszą modą pomijania milczkiem obcych, a zwłaszcza przeciwnych zdań i dowodów. Jestto zaiste wygodny system. Powie się poetycznie za Heglem, że „jak kwiat, wykłuwając się z pączka, rozsadza go i niby mu zaprzecza, jako fałszywemu „bytowi rośliny, sam zaś znowu ginie przez zjawienie „się owocu; tak jeden system z drugiego się wykłuwa-

„jąc, zbija go tem samem, że się zatwierdza“ [1]) — a to powiedziawszy, poczyna się od śmiałych twierdzeń. Za tym przykładem iść nie śmiemy, bo najpierw nie rościmy sobie prawa do przecinania jednym zamachem pióra najważniejszych zagadnień filozofii; jeśli Hegla *αὐτος ἔφα* nam nie imponuje, tem mniej spodziewać się możemy, aby nasze proste twierdzenie przekonało czytelnika; a powtóre sądzimy, że prawda tylko zyskać może na zestawieniu zdań i dowodów przeciwnych.

Zatem po wstępnym zarysie istoty i zadania filozofii, w którym będziemy usiłowali kojarzyć różne zdania i wykryć głównie to, co jest wszystkim wiekom i systemom wspólne, zwrócimy uwagę na rozmaite drogi i formy filozofii. A naprzód w ogólnym poglądzie na dzieje filozofii szukać będziemy, jakie są owe drogi filozofii, czyli filozoficzne prądy — jakie jest prawo ich toku. Z tego poglądu wykaże się, że cała filozofia przeszłości przedstawioną jest i niejako streszczoną w trzech kierunkach naszego wieku: t. j. w kierunku idealistycznym, który w pierwszej połowie wieku panował; w kierunku materyalistycznym, który teraz bierze górę, i w kierunku pośrednim, który istnieje w wielu uczelniach katolickich pod nazwą (mniej lub więcej zasłużoną) scholastycyzmu. Taki stan rzeczy uwolni nas od olbrzymiej pracy rozbierania i ocenienia wszystkich filozoficznych systemów przeszłości i pozwoli nam ograniczyć naszą krytykę na owych trzech kierunkach filozofii w naszym wieku. Zaliczamy do nich materyalizm, bo lubo on dzisiaj wypiera się wspólnictwa z filozofią, jednakowoż ma pretensyę zastąpić ją i rozwiązać najwyższe zagadnienia wiedzy ludzkiej; a z tego względu należy ściśle do naszego przedmiotu. Rozbierzemy tedy z kolei te trzy kierunki historycznie i krytycznie, celem ocenienia ich wartości filo-

---

[1]) Przedmowa do *Fenomenologii ducha.*

zoficznej i rozeznania, który z nich największą daje rękojmię gruntowności i prawdy. To uczyniwszy, będziemy się starali bliżej skreślić samą treść filozofii, rozwiniemy jej całokształt i główne działy. Następnie zastanowimy się nad jej formą, t. j. nad rozmaitemi metodami, których w wykładzie i pisaniu filozofii w różnych czasach używano. W końcu określimy jej stosunki do innych umiejętności i do powagi ludzkiej, tudzież do powagi Boskiej, t. j. Objawienia, wiary i teologii.

Szczupłym siłom swoim nie ufając i mając na oku cel tej pracy, nie będziemy bezwarunkowo zaprzeczać i zbijać, jak tylko co się sprzeciwia prawdzie katolickiej, lub najgłówniejszym zasadom zdrowej filozofii; własnych zaś twierdzeń i poglądów nie chcemy bynajmniej ze bezwzględną prawdę podawać; owszem spodziewamy się od łaskawych czytelników niejednych sprostowań.

W każdym razie więcej żądać nie możemy, jak żądał wielki Doktor z Hippony: *Crede Augustino probanti Augustino.*



ROZDZIAŁ I.

Ogólne pojęcie filozofii
i jej zadania.

Rozmaite orzeczenia filozofii — Wspólna ich treść — Co to jest umiejętność, a co filozofia — Z danego pojęcia filozofii wyprowadza się: początek filozofii — zarys jej zadania teoretycznego — zarys jej zadania praktycznego — treść jej stosunków do innych umiejętności i do religii — znaczenie imienia filozofii.

Co to jest filozofia? Nie idzie nam tu o kategoryczne orzeczenie filozofii, dane w myśl pewnego filozoficznego systemu i zawierające w zarodku ten system; takich orzeczeń mamy dziś podostatkiem, ale idzie o to, co w ogólności rozumieją ludzie pod tem imieniem filozofia? Jaka jest istotna treść tego pojęcia, tak powszechnego u wszystkich wykształconych narodów?

Otóż na pierwszy rzut oka zdaje się, że nie podobna zakreślić pojęcia filozofii ogólnego i bezwzględnego, że różne wieki i różne szkoły zupełnie co innego pod imieniem filozofii rozumiały. Najdawniejsi mędrcy, o których wspomina historya, zdają się pojmować filozofię, jako moralną człowieka doskonałość; znane jest to słowo Pitagorasa, w którem streszczał filozofię: *ἕπου Θεῷ*, „naśladuj Boga“, Tę samą myśl znajdujemy u Ojców Kościoła greckich, podług których filozofia tyle znaczy, co

doskonałość chrześcijańska. Według chrześcijańskich filozofów pierwszych wieków po Chrystusie: Justyna, Tacyana, Anteńagory, filozofia zależy na poznaniu Słowa w jego istocie i w jego objawach[1]). U Platona jest ona dociekaniem idei odwiecznych i niezmiennych, które się w rzeczach zmysłowych odźwierciadlają. Arystoteles znowu pojmuje ją jako zbadanie najgłębszych czyli pierwszych przyczyn i początków wszechrzeczy[2]). Nowa szkoła niemiecka zdaje się zbliżać do Platona, o ile że zasadza filozofię na poznaniu Absolutu, lecz określa ją w najrozmaitsze sposoby; jużto jako zwrot jaźni w siebie, już jako intuicyą bytu bezwzdlędnego, to znowu jako badanie bezwzględnej prawdy, jako znajomość syntezy wszechprzeciwieństw i t. d. Wreszcie w rozmaitych czasach odzywają się głosy, które zbiór wszystkich nauk czyli wszechwiedzę nazywają filozofią; tak u stoików przyjętem było to orzeczenie: wiedza rzeczy boskich i ludzkich; podobnie okřeśla filozofię Cycero (II offic. 2): *Scientia rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus hae res continentur*.

Wobec tego chaosu pojęć i określeń możemy przecież twierdzić, że ludzie zawsze mniej więcej to samo pod imieniem filozofii rozumieli, ale nie u wszystkich to pojęcie było równie jasnem — przytem każdy wychodził z swego stanowiska, miał na względzie swój system — stąd różności w określeniach, w których przecie łatwo wspólny rdzeń wykazać.

A najpierw odrazu widzimy, że w mniemaniu wszystkich filozofia jest jakąś nauką ogólną, obejmującą pewnym sposobem całość wszystkiego, co może być przedmiotem myśli ludzkiej. Tę ogółowość filozofii wszystkie wspomniane orzeczenia, lubo pod rozmaitymi względami,

---

1) *Κατα την του παντος Λογον, ὁ ἐστι Χριστον, γνωσιν και θεωριαν*. Justin. Apol. II, 8.

2) *I. Mataph. c. 2.*

wyrażają. Dalej choć wszelki przedmiot, a zatem wszelka nauka pewnym sposobem do filozofii należy, jasna jednak rzecz, że pojedyncze nauki z swymi drobnostkowymi szczegółami nie są istotnemi częściami filozofii. Nikomu nie przyszło na myśl prostą gramatykę, rymotwórstwo, bibliografię zaliczać do rzeczywistej filozofii. Zatem filozofia nie jest to samo, co wszechwiedza: orzeczenia zaś, które ją opisują jako zbiór wszystkich umiejętności i wszelkiej wiedzy, mają w myśli swych autorów znaczenie, pewnym sposobem ograniczone. I tak Arystoteles, powiedziawszy, że filozof powinien wszystko wiedzieć, dodaje zaraz, że wszystkiego szczegółowo umieć nie potrzebuje: *ἐπιστασθαι παντα τον σοφον, μη καθεκαστον ἐχοντα ἐπιστημην αὐτων* [1]).

Przyszliśmy więc do tego, że filozofia w ogólnem mniemaniu obejmuje pewnym sposobem całość wiedzy ludzkiej, a jednak nie jest wszechwiedzą, ogarnia wszystkie umiejętności, a jednak od wszystkich się różni. Czemże więc jest? „Składem — odpowiada Bako — wszystkich praw ogólnych, na których inne wszystkie umiejętności stoją" [2]). Aby tę myśl wyświecić i uzasadnić, trzeba nam wglądnąć w samo pojęcie umiejętności. Umiejętność, mówili starzy, jest to znajomość rzeczy w jej przyczynach, *cognitio per causas*. Istotnie, kto tylko zna fakt lub zbiór faktów, ten ma jedynie wiedzę pospolitą — wiadomość; umiejętną zaś wiedzę ten tylko posiada, kto doszedł do przyczyny faktu; innemi słowy, mamy o czemś wiedzę umiejętną, gdy wiemy nietylko, że jest, ale też dlaczego jest. Przyczyna więc tu znaczy tyle, co u starych *ratio ontologica* — powód przedmiotowy, t. j. wszystko, co daje odpowiedź na to zapytanie: dlaczego rzecz jest? lub dlaczego jest taką? [3]). Tak pojmowano

---

[1]) *I. Metaph. c. 2.*

[2]) *De dignitate et augmento scientiarum.*

[3]) Od tego powodu przedmiotowego, który odpowiada na pytanie „dlaczego to jest", różni się powód podmiotowy (*ratio lo-*

umiejętność nietylko w wieku Platona i Arystotelesa, ale też za czasów Bakona, Kartezyusza i Leibnitza[1]). Dzisiejszy jednak pozytywizm odrzuca to pojęcie umiejętności, a określa ją jako wiedzę zbiorową mnóstwa zjawisk, sprowadzonych do ogólnego prawa. W tem określeniu tkwi fałszywa i sceptyczna pozytywizmu zasada: że same tylko zjawiska znamy, o przyczynach zaś nic nie wiemy; tkwi też fałszywy wniosek: że badania przechodzące zakres zjawisk, umiejętnemi być nie mogą. Jednakowoż jest też w niem coś prawdy: to, że umiejętność z natury swej jest ogólną i fakta pojedyncze sprowadza do praw powszechnych; to zaś nie sprzeciwia się bynajmniej naszemu orzeczeniu, lecz owszem je dopełnia: wiedza umiejętna dlatego właśnie dąży do ogólności, że dąży do przyczyn. W rzeczy samej przyczyny faktów i zjawisk już są od nich ogólniejsze, bo wiele takowych od jednej przyczyny pochodzi; ztąd umiejętność każda skupia i do jakiejś jedności sprowadza, w jakiś ogół garnie to, co w prostej wiadomości było mnogiem, rozstrzelonem i pojedynkowem. Lecz przyczyny bezpośrednie mają znowu swoje dalsze i głębsze przyczyny, a tem samem jeszcze ogólniejsze; te znowu są wynikiem przyczyn jeszcze ogólniejszych i głębszych — i tak dalej aż do pierwszych przyczyn wszech rzeczy. Zatem, im jaka umiejętność do dalszych dociera przyczyn, tem jest głębszą i oraz tem ogólniejszą, tem więcej przedmiotów sprowadza do coraz wyższych jedności, tem więcej umiejętności szczegółowych pod siebie niejako zagarnia i staje się ich podstawą.

Zgłębianie więc ostatnich, czyli pod innym względem pierwszych przyczyn wszechrzeczy jest przedmio-

---

gica) odpowiadający na pytanie: „dlaczego tak sądzimy lub twierdzimy“. Jeżeli powód podmiotowy jest ten sam, co przedmiotowy, wiedza jest umiejętną, jeżeli zaś jest inny, n. p. samo spostrzeżenie *(empiria)* albo powaga drugiego, wtedy będzie tylko wiadomością.

[1]) *Vere scire est scire per causas.* Baco, Nov. Org. II.

tem jednej najogólniejszej i najwyższej umiejętności, podstawy wszystkich innych — a tą umiejętnością jest filozofia. Oto znaczenie wyżej przytoczonych słów Bakona. Nie jest to zresztą jego odkrycie; już wiekami przed nim to samo treściwiej wypowiedziano: *Philosophia est scientia rerum omnium per causas ultimas.*

Taka jest istota filozofii. Tak ją też wogóle pojmują ludzie z mniejszą lub większą świadomością, czyli ta jest treść powszechnego pojęcia filozofii. I tak, nawet w szczególnych umiejętnościach, zaciekanie się do głębszych przyczyn, do prawd ogólniejszych, zowiemy filozofią tych umiejętności: tak rozumiemy filozofię prawa, filozofię historyi, filozofię fizyki i t. p. Również wytłómaczenie owych najwyższych pojęć, z których wychodzą inne umiejętności i w szczegółowe ich zastosowania się zapuszczają — jak byt, ciało, duch, natura, przestrzeń, ilość, prawo — uważamy za przedmiot właściwy filozofii. Wkońcu, na to samo pojęcie filozofii schodzą określenia pozornie tak rozmaite, które nam przeszłość przekazała.

Arystoteles prawie temi samemi słowy przedmiot filozofii określa: „P i e r w s z e p r z y c z y n y i p o c z ą t k i r z e c z y“. U Platona przedmiotem filozofii są i d e e, bo w jego teoryi idee są pierwszym wszystkiego początkiem. Z tegoż powodu u Hegla przedmiotem właściwym filozofii jest pojęcie bezwzględne, u Fichtego jaźń (*das Ich*), u Kanta prawa naszego myślenia, u św. Justyna i u współczesnych filozofów chrześcijańskich *Λογος*, Słowo odwieczne, w którem widzą wszystkich rzeczy początek, i którego ślady i odblaski z nieskończoną harmonią stopniowane w stworzeniach odkrywają. Wreszcie, ponieważ teorya z istoty swej do praktyki się odnosi, tak u Pitagorasa, jak i u św. Chryzostoma, treścią filozofii jest: iść za Prawdą, naśladować Boga, *ἕπου Θεῷ*. Słowem, od rozmaitych orzeczeń filozofii odtrąciwszy to, co jest tylko zastósowaniem osobnych systemów, wynikiem rozmaitych

zapatrywań, odkrywamy wszędzie jeden i ten sam rdzeń, jedno wspólne pojęcie.

Rozbierając dalej to pojęcie filozofii, znajdujemy w niem i ślad jej pochodzenia, i główną myśl jej zadania, i zarys jej stósunków do innych umiejętności i do religii — i wkońcu powód owego chwalebnego a odwiecznego jej imienia: filozofia, t. j. żądza mądrości, mądrość.

Poczynając od pochodzenia filozofii — widać już z danego pojęcia, iż niekoniecznie prawda, co mówi Herbart i wielu za nim powtarza, że początkiem filozofii jest *skepsis,* watpienie; że „pierwszą chwilą filozofii jest chwila, w której człowiek poczyna wątpić i pyta sam siebie, co jest prawdą w przemijającym dramacie świata“ [1]). Dawniej ten rodowód filozofii zostawiono sceptykom i indyjskim Braminom [2]), a uważano za jej początek uczucie podziwu (*το θαυμαζειν*); i w tem się zgadzają, chociaż skądinąd tak przeciwne, szkoły Platona i Arystotelesa. Istotnie dwojaki jest sposób dziwienia się: umysł płytki i powierzchowny nie dziwuje się, jak tylko zjawiskom nadzwyczajnym, niespodziewanym; a ten podziw albo marnie w nim zamiera, albo rodzi tylko strach i zabobon; umysł zaś wyższy nad każdą i najpospolitszą rzeczą zastanawia się, z podziwem pyta sam siebie: czem to jest, dlaczego, jakim sposobem powstało? Podziw ten rodzi żądzę dociekania przyczyn i tak powstaje umiejętność, a tym samym trybem filozofia: gdyż filozofia, według powyższej osnowy, jest samym szczytem innych

---

[1]) Kremer. Wstęp Wykładu filoz.

[2]) Księgi Veda nauczają, że póki mamy świat, ludzi i siebie samych za istoty rzeczywiste i odrębnie istniejące, jesteśmy w stanie złudzenia i snu. Gdy zaś poznajemy, że tylko Brahma sam istnieje i nic oprócz niego nie masz, wtedy dopiero się przebudzamy i poczynamy być mądrymi — filozofami. Okrom słowa „Brahma“ to samo czytamy u wielu dzisiejszych filozofów.

umiejętności i zależy na badaniu ostatnich przyczyn, nie zaś, jak przypuszcza zdanie przeciwne, na szukaniu, czy jest jaka prawda, czy człowiek nie jest w ciągłem złudzeniu i obłędzie? Takowe zagadnienia nie stanowią natury, ale chorobę filozofii.

Co się tyczy zadania filozofii, z danego jej pojęcia wypływa, że filozofia ma być podstawą całej wiedzy teoretycznej człowieka, a oraz (w porządku przyrodzonym) kierownicą całej jego praktyki, czyli moralnego dążenia. Rzecz w krótkości wyjaśnię: skoro filozofia jest badaniem pierwszych przyczyn wszechrzeczy, wypada, że jej zadaniem teoretycznem jest rozwiązać najwyższe zagadnienia, od których wszystkie inne gałęzie wiedzy ludzkiej zawisły — uchwycić tych wszystkich zagadnień wnętrzny związek — wszystko do prawdziwej sprowadzić jedności. Któż co chwila nie postrzega, że ponad tym rojem poziomych zagadnień, któremi się tyle rozmaitych umiejętności skrzętnie zatrudnia, unoszą się wielkie, ogólne, doniosłe pytania — pytania, które przechodzą zakres specyalnych umiejętności, a od których, mniej lub więcej, tych wszystkich umiejętności zdobycze zawisły. Fizycy rozprawiają o różnych ciałach, o ich przymiotach i siłach — ale co jest ciało? co siła? zkąd pochodzą materya i siła? Fizyologowie badają różne kształty, objawy i warunki życia — ale co jest życie? zkąd się ono bierze? Matematycy ścigają w nieskończoność stosunki liczb i kształtów — ale co to jest ilość? czem jest przestrzeń? Prawnicy, politycy, ekonomiści rozbierają prawa, dociekają sposobów zabezpieczenia dobrobytu i szczęścia narodów — ale skąd pochodzi ostatecznie prawo i różnica złego i dobrego? na czem zależy istotne szczęście ludzkości? Mistrzowie sztuki wytwarzają piękno, to słowem, to harmonią, to pędzlem albo dłutem przeróżne jego postacie jawią — ale jaka jest istota piękna? gdzie mieszka ideał i jaką drogą na ziemię zstępuje? A dalej

czemże jest ta myśl, która wszystkie umiejętności i sztuki tworzy? jakie jej prawa? jakim sposobem prawdy doścignąć może? — Wreszcie jaki jest początek wszystkiego: świata i człowieka? Do jakiego celu i jaką drogą wszystko dąży? — Oto zadanie filozofii; na te wszystkie pytania ona ma odpowiedzieć; od niej wszystkie umiejętności mają brać swe pierwsze zasady i jej mają odnosić swe ostatnie zdobycze, by ona wszystko zważyła, osądziła, w należytem postawiła miejscu i wszystko do najwyższej sprowadziła syntezy.

Nie wymaga się — jak się rzekło — od filozofii, aby wszystko na wskróś przenikała, aby wypowiedziała o wszystkiem „prawdę bezwzględną“ [1]), boć to jest człowiekowi niepodobnem: człowiek jest stworzeniem ograniczonem, a przestwór prawdy nieskończony. Ale jednak filozofia powinna nam dać prawdziwy pogląd na wszystko, powinna nas zaprowadzić na najwyższy szczyt, z któregobyśmy mogli oglądać cały widnokrąg prawdy, człowiekowi dostępnej. Z tego szczytu nie można wprawdzie dostrzedz wszystkich szczegółów rzeczy w nizinach rozścielonych, nie zawsze można przeniknąć ich istotę — *μη καθεκαστον έχοντα έπιστημην αὐτων*, ale z tego szczytu widzi się każdą rzecz w jej właściwem miejscu, widzi się wszystkich rzeczy prawdziwe kształty, proporcye i stó-

[1]) To słowo „prawda bezwzględna“, którem Kremer i inni wyrażają przedmiot i oraz zadanie filozofii, zawiera częstokroć myśl panteistyczną, z Heglizmu pochodzącą, że człowiek będąc najwyższym Bóstwa rozkwitem, może i powinien posiąść wiedzę bezwzględną, t. j. bezwzględnie zrównaną z wszechświatem (*cognitionem conprechensivam*). Jeżeli zaś prawda bezwzględna ma tylko znaczyć prawdę wiedzy, która pod żadnym względem nie jest fałszem, chociaż nie pod każdym względem wyrównywa przedmiotowi, wówczas nietylko filozofia, ale każda umiejętność do takiej prawdy zamierza. Wkońcu wyraz „prawda bezwzględna“ o tyle tylko służyć może za orzeczenie zadania filozofii, o ile się sprowadzi do znaczenia naszego określenia, że właściwością filozofii jest iść do szczytu prawdy.

sunki, widzi się, w jakiej harmonii wszystko się piętrzy aż do najwyższych przyczyn i kojarzy w doskonałą jedność. Z tego szczytu jeden filozof, o bystrzejszem oku, dokładniej harmonię szczegółów dostrzega, aniżeli drugi, którego wzrok mniej przenikliwy; ale każdy, który na ten szczyt trafił, ma tem samem prawdziwy pogląd na wszystkość. Kto się zaś wpół drogi zatrzymał i nie doszedł do samego szczytu, ten ma tylko filozofię połowiczną, ten nie zna całości. A kto na inny szczyt się wspina, ten nie ma wcale filozofii prawdziwej, ale mylną i fałszywą.

Tak istotnie pojmowano zadanie filozofii: otwórzmy jakie chcemy filozoficzne dzieło, stare czy nowe, pogańskie czy chrześcijańskie, wszędzie znajdujemy tę samą dążność, to samo wytknięte zadanie. Lubo częstokroć filozof zdaje się o tem zadaniu nie pamiętać, ono zawsze, niby gwiazda filozofii, nad nim świeci i przewodniczy mu w ciemnych drogach myśli; w rzadkich tylko chwilach staje przed nim w swej olbrzymiej postaci; a tylko niektórym wybrańcom dano było odkryć, że ta jedność, do której dąży filozofia, nie zależy ani na grze przyczyn podrzędnych, ani też na sztucznem ukształtowaniu jednolitego szematu, ale na wykryciu panującej nad wszystkiem i we wszystkiem utajonej jednej myśli Bożej, — tej myśli Bożej, która u Platona zowie się *θεια σοφια*, a u św. Justyna *Λογος, ὁ ἐστι Χριστος*.

Lecz oprócz tego zadania teoretycznego, ma jeszcze filozofia, jak się rzekło, zadanie praktyczne, moralne. Wynika to z samego jej pojęcia; bo skoro filozofia dochodzi najwyższych początków i celów, to przedewszystkiem cel człowieka i drogę do tego celu wskazać powinna; a jeśli każda umiejętność odnosi się pewnym sposobem do praktyki, z powodu przyrodzonego związku rozumu z wolą i czynem, tem więcej umiejętność najwyższa, obejmująca cały obszar naszych działalności du-

chowych, ma nietylko rozum oświecać, ale też postępkami człowieka kierować; jest to też widocznem w powszechnym sposobie pojmowania filozofii i w całych jej dziejach: zawsze filozofia poczuwała się do tego zadania, zawsze filozofowie stawiali za cel swej nauki: drogę cnoty i szczęśliwości, *bene beateque vivere, εὐδαιμονια.*

Ale jakże ma filozofia spełniać to zadanie? Niezawodnie do niej należy wytknąć w sposób umiejętny najwyższy cel człowieka, wyprowadzić i uzasadnić podstawy i prawidła moralności, określić zasady ludzkiego społeczeństwa; lecz mylnieby się na rzecz zapatrywał, ktoby na rozbiorze tych kwestyi etycznych ograniczyć chciał moralne filozofii zadanie; a jeszcze mylniej, ktoby sądził, jak niektórzy nowsi filozofowie, z którymi się poniżej zapoznamy, że część teoretyczna filozofii może się sprzeciwiać części praktycznej, że rozum spekulatywny (jak oni mówią) może odrzucać, co rozum praktyczny każe przypuszczać. Taka przeciwność jest jawnie niedorzeczną, boć przecież jedna i nieodmienna jest prawda, wobec której każdy rozum, czy on się spekulatywnym czy praktycznym zowie, musi się skłonić [1]). Jeśli w teoryi dowiedzionem jest, że istnieje Bóg osobowy, toć i w praktyce winienem mu służyć, a jeśli w teoryi niema Boga, albo jest tylko Bóg nieosobowy, panteistyczny, to i w praktyce nie mam rozumnego powodu oddawania mu czci religijnej.

Również mylnem jest owo jednostronne pojmowanie zadania praktycznego filozofii: nie część jej, ale cała filozofia powinna kształcić, uszlachetniać, powiem nawet, w pewnym zakresie udoskonalać człowieka, i również

---

[1]) Rozum spekulatywny i rozum praktyczny, które pewni nowsi filozofowie tak dalece rozróżniają, nie są w istocie dwiema różnemi władzami, ale jedną i tą samą władzą poznawczą, która o ile służy do poznania przedmiotu, nazywa się rozumem teoretycznym, czyli spekulatywnym, o ile zaś tak nabytą wiedzą przyświeca woli i kieruje postępkami, nazywa się praktycznym. Obacz św. Tomasza Sum. theol. p. I. Q. 79 a. II.

kształcić, uszlachetniać, udoskonalać społeczeństwo. Powiedziałem: cała filozofia — bo tę moralną doniosłość nietylko etyka mieć powinna, ale swoim sposobem i logika i metafizyka i wszystkie inne filozofii części. Może to twierdzenie wyda się komu paradoksem, a jednak jest to szczera prawda. Niezawodnie „krytyka" (właściwie logika) Kanta, zaprzeczająca przedmiotowości pojęciom Boga i duszy, inny wywiera wpływ moralny, aniżeli krytyka Balmesa, broniąca tej przedmiotowości; metafizyka Schellinga i Hegla, osadzająca w człowieku najwyższy rozwój Absolutu czyli Bóstwa, inaczej wpływa na życie, aniżeli metafizyka Kartezyusza, uznająca nad człowiekiem Boga osobowego. Zatem to zadanie praktyczne, o którem mówimy, nie jest w filozofii osobnym działem, czemś odrębnem od zadania teoretycznego, ale tylko drugą jego stroną. Filozofia spełnia to zadanie, dając prawy rozwój i odpowiedni pokarm najwyższym władzom człowieka; spełnia je, ucząc człowieka prawdy o najważniejszych zagadnieniach jego życia; spełnia je, utwierdzając i objaśniając zasady, stanowiące podwaliny społeczeństwa; przedewszystkiem zaś spełnia filozofia to zadanie, wznosząc ducha ludzkiego ponad poziom doczesności, ku pierwszej wszech przyczyn, *w której nie masz odmiany, ani zaćmienia na przemianę* [1]), i w której filozofia ukazuje początek, wzór i koniec wszechrzeczy.

Jakoż, wynosząc tę moralną filozofii doniosłość, jak ona w istocie na to zasługuje, zrobić trzeba pewne zastrzeżenia. Najpierw zawsze pamiętać musimy, że nie jesteśmy istotnie w porządku czysto naturalnym, w którym właściwie filozofia byłaby najwyższą przewodniczką i panią; ale (jak nas naucza wiara) wyniesieni jesteśmy z łaski Bożej do porządku nadnaturalnego, w którym sama filozofia, jako wiedza czysto ro-

[1]) List św. Jakóba I. 17.

zumowa, nikogo do prawdziwej szczęśliwości, to jest do zbawienia nie doprowadzi; — w sferze nadprzyrodzonej, tylko nadprzyrodzone czynniki, jak łaska i wiara, skutecznymi być mogą. Po drugie pamiętać należy (co w innym rozdziale udowodnimy), że nawet w sferze prawd przyrodzonych, póki nie zajaśniało na ziemi światło Ewangelii, filozofia grzęzła w wielu błędach etycznych wielkiej doniosłości, w czasach zaś chrześcijańskich o tyle tylko się z nich dźwigała, o ile (świadomie lub nieświadomie) zwracała oczy ku światłu Objawienia. Zatem, w niniejszym stanie rzeczy: filozofia nie jest w tej mierze najwyższą instancyą; aliści zawsze ma ona swój moralny moment, zawsze prawdą zostaje, cośmy wyżej powiedzieli, że filozofia, gdy jest tem czem być powinna, uszlachetnia człowieka, wznosi go, uzdalnia pod względem przyrodzonym do dobrego, wiele złego uchyla. A nietylko na wybrańców swoich wpływ wywiera, ale z uniwersytetów i dzieł uczonych oddziaływa ona na całe piśmiennictwo, na wychowanie młodzieży, stąd zaś na opinię i rządy. A tak wpływa na losy społeczeństw i do ich dobra i szczęścia przyczynić się może. Z drugiej zaś strony, gdy filozofia nie jest tem czem być powinna, wówczas jej doniosłość praktyczna obraca się na zgubę nietylko pojedynczych ludzi, ale i całych społeczeństw — czego smutne dowody w swojem miejscu obaczymy.

Z tego stanowiska ocenić można, jak wielka jest odpowiedzialność filozofii, jak każdy jej błąd w kwestyach zasadniczych (nawet czysto spekulatywnych) ma wielką doniosłość, jak ciężki jej grzech, gdy zamiast prowadzić do Prawdy, prowadzi na manowce błędu, zamiast podawać zdrowy pokarm rozumowi i sercu, podaje mu truciznę.

Dodać jeszcze trzeba, że strona praktyczna filozofii jest tak ściśle spojona z teoretyczną, że wywiązanie się z zadania praktycznego, czyli moment moralny jest dla

każdej filozofii kamieniem probierczym jej prawdziwości spekulatywnej. Zrozumieli to ludzie najmniej podejrzani o stronniczość dla religii. Znane są wiekopomne słowa filozofa Werulamskiego: *Leviores haustus in philosophia a Deo abducunt*, *pleniores reducunt*. A koryfeusz panteizmu naszego wieku niemniej pamiętne zostawił wyznanie: „Co rzymska moralność, mówi Schelling, orzekła o pożyteczności: *Nihil utile nisi quod honestum*, to samo stosuje się do badania prawdy; filozofia, która się szanuje, nigdy nie wyzna, że do niereligijności prowadzi[1])".

Następnie z danego pojęcia filozofii wynika, jak się rzekło, pojęcie jej stosunku jużto do innych umiejętności, jużto do religii. Ponieważ każda umiejętność, jakeśmy widzieli, jest znaniem pewnego przedmiotu w jego przyczynach, filozofia zaś jest wiedzą wszystkiego w pierwszych przyczynach, wynika, że filozofia ma się do wszystkich innych umiejętności, jak fundament do murów, filarów i innych części gmachu. Filozofia z jednej strony jest umiejętnością osobną, różną od innych, gdyż inne mają za przedmiot pewne działy wszechświata, ona ma za przedmiot wszystkość; różną też, jak się rzekło, od zbioru wszystkich umiejętności czyli od wszechwiedzy, gdyż ta ogarnia wszystkie wszechrzeczy względy i przyczyny, nawet bliższe i bezpośrednie, filozofia zaś te pomija, zostawiając je szczegółowym naukom, i bada tylko przyczyny najwyższe. Stąd wszechwiedza nieprzystępną jest dla umysłu człowieka, filozofia zaś nietylko jest dlań przystępną, ale jest najszlachetniejszem jego zadaniem i poniekąd obowiązkiem.

Z drugiej strony filozofia nie jest tak oddzieloną od innych umiejętności, jak one oddzielone są między sobą. Związek między niemi bywa zwykle tylko przypadkowy,

---

[1]) W mowie mianej w Berlinie 15 Listopada 1841.

o ile jedna posługuje się drugą, ale związek każdej z nich z filozofią jest konieczny i z istoty rzeczy wynikający, gdyż każda umiejętność, jakeśmy wyżej zauważyli, ma za punkt wyjścia jakąś daną filozoficzną, a zatem stoi na fundamencie filozofii — filozofia jest, jak trafnie orzekł Fichte, nauką umiejętności, *die Wissenschaftslehre*. Coby się stało z naukami przyrody, gdyby filozofia (co nie daj Boże) przyznała słuszność Berkleyemu i wykazała, że świat widzialny jest tylko ułudą i wcale przedmiotowo nie istnieje? Coby się stało z matematyką, gdyby filozofia uznała tezę Kanta, że zasady matematyczne są *syntetycznemi a priori*, że zatem nie mamy gwarancyi o ich przedmiotowej ważności? Wiem, że uczeni, oddający się takim umiejętnościom, wogóle mówiąc, biorą śmiało takie dane, jako dane przez naturę, niby skały znalezione w gruncie, i na ich powierzchni bezpiecznie budują, nie pytając, na czem te skały stoją i jakiej są natury, t. j. nie troszcząc się ani o zbadanie pewności przedmiotowej, ani o zgłębienie treści pojęć i jestestw, na których budują — jakiemi są: ilość, ciało, ruch, przestrzeń, czas, siła, natura i t. p. Wszelako, jakkolwiek uczeni czynią się niezależnymi od filozofii, to nie znosi bynajmniej zależności przedmiotowej samych umiejętności. Można zaiste uprawiać rozmaite nauki, biorąc ich podstawy z poręki natury lub powagi innych; nie każdy bowiem ma obowiązek być zawołanym filozofem; atoli głębsze i bystrzejsze umysły, tacy Bakonowie, Klarkowie, Newtonowie, Leibnitze, czuli zawsze tę wnętrzną i konieczną zależność wszystkich nauk od filozofii, bo czuli potrzebę zdawania sobie sprawy z wszystkiego i przenikania aż do gruntu rzeczy — i przeto byli filozofami.

Inaczej się ma stosunek filozofii do religii. Zagadnienie to zawiłe, które chcąc wyłuszczyć, trzeba przedewszystkiem rozróżnić dwojakie religii pojęcie: religię

przyrodzoną i religię objawioną. Ta ostatnia istnieje faktycznie, ale nie z konieczności rzeczy, gdyż objawienie, jak i cały porządek nadprzyrodzony, nie jest czemś bezwzględnie koniecznem, lecz łaską z wolnej woli Bożej pochodzącą. Gdyby więc nie było religii od Boga objawionej, istniałaby prawem natury religia przyrodzona, t. j. religia polegałaby w sferze teoretycznej na prawdach, które sam rozum zdoła odkryć o Bogu i o stosunkach jego do człowieka; w sferze zaś praktycznej na obowiązkach, któreby się dały z tychże prawd rozumowo wyprowadzić[1]). Zatem, ponieważ zagadnienia dotyczące Boga należą do najwyższych, a przeto wchodzą w sferę filozofii, religia w takim stanie rzeczy zlewałaby się istotnie z filozofią, teorya religii stanowiłaby szczyt filozofii teoretycznej, a praktyka religii schodziłaby się z zadaniem praktycznem filozofii. Stąd widzimy u wszystkich filozofów, którzy objawienia albo nie znają, albo nie uznają, pewną dążność do ukształcenia filozoficznej religii, dążność z takiego ich stanowiska słuszną i konsekwentną.

Ale mając przed sobą fakt objawienia, czyli uznawszy za pewnik, że religia chrześcijańska jest od Boga objawiona, mamy już inny stosunek między religią a filozofią. Religia objawiona wymaga wiary, t. j. bezwzględnego uznania prawd od Boga podanych, dla powagi Boga nauczającego; filozofia zaś nie jest wiarą, ale wiedzą przez przyczyny, t. j. uznaniem prawdy dla zbadanych jej przyczyn i powodów; wiara mówi: tak trzymam, bo Bóg tak naucza; filozofia mówi: tak twierdzę, bo wiem, dla czego tak jest. Na tem właśnie,

[1]) Kościół zawsze nauczał, że rozum ludzki zdolny jest przyrodzonemi siłami przyjść do poznania Boga prawdziwego i głównych względem niego obowiązków; a Sobór Watykański ostatecznie tę naukę zatwierdził, jako dogmat: Ses. III, Can. II, I. „*Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem e Dominum nostrum per ea, quae facta sunt naturali rationis lumine, certo cognosci non posse, anathema sit.*

t. j. na podmiotowym powodzie uznania prawdy, zależy kardynalna różnica między filozofią a wiarą i religią objawioną. Przedmiotowo bowiem, lubo także zachodzi pewna różnica, o ile że wiara chrześcijańska zawiera niejedne prawdy, przechodzące zakres rozumu i filozofii, a filozofia ogarnia nie jedną kwestyę, nie wchodzącą w zakres religii, jednakowoż po większej części filozofia i religia spotykają się w tej samej dziedzinie: te same zagadnienia o naturze i nieśmiertelności duszy, o istnieniu, osobowości i różnych przymiotach Boga, o prawie natury i t. p. — należą zarówno i do religii i do filozofii. Można nawet powiedzieć, że nie ma zasady tak wyłącznie do wiary należącej, żeby nie dotykała filozofii, a odwrotnie nie ma ważniejszej kwestyi filozoficznej, któraby była obojętną dla religii [1]). Stąd powstaje nader ścisły stosunek między jedną a drugą, któregoto stosunku wyraźne określenie i jasne pojęcie, jest rzeczą niezmiernej wagi dla każdego myśliciela, przedewszystkiem zaś dla katolika, który ma w jednym umyśle pomieścić prawdę filozoficzną i prawdę wiary. Atoli ważność tego przedmiotu wymaga, abyśmy go w osobnym rozdziale podjęli i to dopiero po bliższem obeznaniu się z różnymi filozofii kierunkami.

Jeszcze słowo o samem imieniu filozofii. Imię to chwalebne, które jej wszystkie wieki i wszystkie wykształcone narody przyznawały, ma także swą racyę w wyłożonem powyżej filozofii pojęciu. Mądrym w ja-

---

[1]) Z powodu tego zetknięcia się filozofii z wiarą w przedmiocie, wielu autorów uważa za potrzebę dopełnić określenia filozofii pojęciem naturalności *(scientia naturalis, naturali rationis lumine acquisita)*, celem odróżnienia jej od wiary, która jest nadnaturalną, i od teologii, która jest umiejętnością wiary. Sądzimy jednak, że taka poprawka jest co najmniej zbyteczną, bo już przez to filozofia różni się istotnie od wiary i teologii, że się opiera na znaniu wewnętrznych przyczyn i powodów rzeczy, wiara zaś na powadze Boga.

kiejkolwiek rzeczy nazywamy tego, kto tę rzecz bierze w sposób głębszy, wie jej dalsze przyczyny, zapatruje się na nią ze stanowiska wyższego; w spekulacyi mądrym jest, kto nie poprzestając na powierzchownem poznaniu, idzie do gruntu rzeczy, umie powiedzieć ostatnie dlaczego; mądrym w znaczeniu praktycznem czyli moralnem jest człowiek, który się nie rządzi zmiennemi mniemaniami, nie zmierza do podrzędnych celów, ale rządzi się zasadami, dąży prosto do najwyższego celu, podług najwyższej spraw ludzkich modły. „Mądrość więc „w pełnem tego słowa znaczeniu zależy — jak wnosi „św. Tomasz — na poznaniu pierwszego początku i końca „wszechrzeczy i na prawem dążeniu do tego celu“ [1]). „To „co nazywamy mądrością — uważa Arystoteles — zależy „zdaniem wszystkich na badaniu pierwszych przyczyn „i początków wszechrzeczy“: *Την ὀνομαζομενην σοφιαν περι τα πρωτα αἰτια και τας ἀρχας ὑπολαμβανουσιν παντες* [2]). Filozofia jest więc prawdziwie mądrością; dlatego też pierwszych badaczy przyczyn zwano mędrcami, *σοφοι*; ale następcy ich, nie ważąc się nosić tak szczytnego imienia, nazwali się skromniej *φιλοσοφοι*, t. j. przyjaciółmi mądrości, szukającymi mądrości. Jakoż dopełnienie to nie jest tylko przypadkowem, ale ma też istotny powód w naturze rzeczy. Mądrość zupełna jest własnością Boga, człowiekowi niedostępną — bo tylko Bóg wszystko, aż do ostatnich przyczyn, nieomylnie przenika. On tylko zna doskonale siebie, najwyższą wszystkiego przyczynę; człowiek zaś tylko zdąża do poznania najwyższych przyczyn, a wciąż je lepiej i głębiej poznawając, wciąż w tem dążeniu pozostaje. Mądrość więc człowieka nie tyle jest mądrością samą, jak raczej żądzą, szukaniem, dociekaniem mądrości, której pełnia w Bogu się znajduje: —

---

[1]) *Sum. contra Gent.* I, 1.

[2]) Arystoteles, *Metaph.* I, 2.

co wybornie wyraził Plato, nazywając filozofię; ὀρεξις της θειας σοφιας — żądza boskiej mądrości.

Słowo więc filozofia wyraża najdoskonalej istotę rzeczy, którą filozofią nazywamy, wyraża też jej podwójne zadanie, teoretyczne i moralne, wyraża nawet jej znamię ograniczenia i postępu — jest zatem najwłaściwszem jej imieniem; — a imię to odwieczne stoi ponad zmiennemi teoryi i słownictw kolejami [1]). Wynalazcą tej nazwy ma być Pitagoras. Ten, według opowiadania Cycerona [2]), zapytany od Leonta, księcia Fliazów, jakiej się sztuce oddaje, odpowiedział, że sztuki żadnej nie posiada, ale jest filozofem. Leont dziwując się nowej i pięknej nazwie, zapytał, co to są filozofowie? Są to, odrzekł Pitagoras, rzadcy ludzie, którzy wszystkiem innem wzgardziwszy, pilnie badają naturę wszechrzeczy i dlatego zowią się przyjaciółmi mądrości!

---

[1]) Pierwszy po tylu wiekach wystąpił *ex professo* przeciwko temu imieniu P. Dr. Molicki, wnosząc, aby nadal świat nazywał filozofię Tagmonlogią! Powodem zaś tej zmiany ma być: że słowo filozofia nie wyraża istoty tej umiejętności i tylko przypadkowym sposobem dostało się jej za nazwę. Gdyby filozofia nie miała innego prawa do swego zaszczytnego imienia, prócz dwudziestopięciowiekowej preskrypcyi, to jużby wystarczyło, aby wszelkie w tej mierze reklamy uniemożebnić. Ale zresztą nie potrzeba daleko szukać, by w samem pojęciu filozofii upatrzyć istotną tej nazwy racyę. W każdym razie imię filozofia więcej nam mówi o jej naturze, aniżeli słowo Tagmonlogia.

[2]) Tuscul. V, c. 8.

ROZDZIAŁ II.

Pogląd na dzieje filozofii — prawo jej historycznego rozwoju.

Prawo dziejowe filozofii — dawniejsze i nowsze zdania o tem prawie — gdzie tego prawa szukać? — trzy ostoje możliwe w rozwoju filozofii — jaka ich konieczność i stałość? — stwierdzenie tego prawa w dziejach. — Dwie szkoły greckie przed Sokratesem — Sokrates i jego następcy — Plato i Arystoteles — Epikureizm i Stoicyzm. — Powstanie i stanowisko filozofii chrześcijańskiej. — Apologeci — Szkoła Aleksandryjska — Filo, Neoplatończycy i Ojcowie Kość. — Średnie wieki — trzy szkoły: Arabska, Żydowska i Chrześcijańska — nominalizm i realizm — Scholastyka — Reformacya w filozofii — Bako i Kartezyusz — walka tych kierunków — Locke i sensualizm. — Trzy prądy filozofii w naszym wieku.

Cośmy dotąd o zadaniu filozofii powiedzieli, jest dopiero ogółowym zarysem, po którym przystąpić należy do ścisłego i szczegółowego rozbioru tego zadania. Lecz tu już rozchodzą się umysły w różne, częstokroć wręcz przeciwne drogi; tak dalece, że nie masz podobno ani jednej zasady, przez jakąkolwiek szkołę postawionej, którejby inna szkoła nie przeczyła i nie zbijała. Nie możemy zatem dalej postępować, kojarząc zdania różnych filozofów, jakeśmy to czynili, póki szło o najogólniejsze filozofii pojęcie; nie możemy też pomijać prac i zdań innych filozofów, bo to sposób niepoczciwy i niekorzystny dla prawdy i rozwoju filozofii, jakeśmy we

Wstępie powiedzieli. A zatem trzeba nam przedewszystkiem przypatrzyć się z blizka rozmaitym kierunkom filozofii, ocenić zasady, z których wychodzą, i owoce, które przynoszą; a wtedy dopiero będziemy mogli z większą pewnością i stanowczością wydać sąd o istotnem zadaniu i właściwym filozofii torze.

Jakież więc są te kierunki filozofii? Aby na to odpowiedzieć, trzeba najpierw roztrząsnąć ważne pytanie: czy wogóle być mogą i czy są w rozwoju filozofii jakieś kierunki stałe i regularne? — innemi słowy, czy istnieje jakieś prawo dziejowego rozwoju filozofii? Dawniej o takiem prawie nie myślano. Arystoteles, Syxtus Empiricus, Diogenes Laërtius i inni piszą dzieje filozofii, nie upatrując w nich żadnego ładu ani prawa. Z drugiej strony nowa szkoła niemiecka nie przypuszcza nawet wątpliwości o istnieniu takiego prawa i ma już w swojej logice prawidła *a priori* gotowe, do których wszelka historya, a mianowicie historya filozofii musi się stosować. Zapytać tych filozofów, dlaczego w historyi muszą być takie prawa: dlatego, odpowiadają, że inaczej nie możnaby traktować historyi umiejętnie. Wszelako ten dowód nie zadawalnia i bardzo wygląda na błędne kółko; bo najprzód podobno trzebaby się przekonać, czy jest takie prawo w historyi, a dopiero potem rozstrzygać, czy historya może być umiejętnością w ścisłem znaczeniu. Próby zaś przeprowadzenia tej zasady są jeszcze nieszczęśliwsze niż apryorystyczne założenie. Hegel chce tłómaczyć następstwo dziejowe systemów filozoficznych przez logiczny rozwój i następstwo swoich kategoryj: bytu, stawania się, istnienia, dlasobistości *(Fürsichsein)*, ilości i t. d. — i w samej rzeczy sprowadza Eleatów do pojęcia bytu, Heraklita do stawania się, Atomistów do dlasobistości... ale czem dalej, tem trudniej, tem uporczywiej bronią się fakta... już czwarty z porządku Anaxagoras łamie szyki; Pytagoras, który ma przedstawiać ilość,

istniał niestety dawno przed Eleatami... aż wkońcu zrozpaczony mistrz puszcza swoje kategorye i już w następujących systemach buja swobodnie i bez planu. Jakoż w samej szkole Hegla znajdujemy zdrowy sąd o tym bezwzględnym apryoryzmie w historyi filozofii: bo zdrowy rozsądek, acz w tej szkole zaprzeczony i wzgardzony, przecież się czasem odezwie. „Poglądu tego, mówi Schwe-„gler w swojej historyi filozofii, ani w zasadzie uspra-„wiedliwić, ani historycznie przeprowadzić nie podobna. „Jest on w zasadzie chybiony, ponieważ historya jest „splątaniem konieczności i wolności; a tak wprawdzie „w całości rozumny związek, lecz w jednostkach grę nie-„skończonych przypadkowości przedstawia, podobnie jak „królestwo natury, jako całość ukazuje rozumny system „stopniowania, ale żartuje sobie z wszelkich usiłowań „systematycznego porządkowania. W historyi nadto są „jednostki, mające w sobie inicyatywę, są wolne podmio-„towości, a więc rzecz niedająca się wcale wymierzyć. „Bo jakkolwiekbyśmy byt jednostek pojmowali jako za-„warunkowany i ograniczony ogółem, czasem, okoliczno-„ściami, narodowością i t. d., to jednak wolna wola nie „da się do prostej i niemej liczby zniżyć. Historya nie „jest wcale rachunkowym przykładem, dającym się ściśle „obliczyć. Tak więc i w historyi filozofii nie może być „mowy o apryorystycznej budowie faktów; a fakt nie „może służyć jako przykład do gotowego i już ułożo-„nego szematu; ale fakt, o ile się pod krytyką utrzyma, „przyjąć należy jako fakt, jako coś danego, a następnie „rozumny jego związek analizą trzeba wykazać. Idea „spekulatywna tylko do uporządkowania i umiejętnego „powiązania historycznych faktów służyć powinna“ [1]).

Zatem z jednej strony prożno marzyć w dziejach filozofii o prawie apryorystycznem, któreby wolność my-

---

[1]) *Historya filozofii* § 1.

śli w żelazne krępowała ogniwa. Ale też z drugiej strony dzieje te nie są chaosem, wolność ludzka rodzi w nich nieobliczoną zmienność i przypadkowość, ale przytem tożsamość ludzkiej natury objawiać się musi w pewnej stateczności; a chociaż ta stateczność wiecznie się plącze z kaprysami wolności, to jednak mierząc uważnem okiem całość dziejów, można dopatrzyć na tle nieskończonych rozmaitości niektóre stałe rysy, niby regularne prądy wśród burzliwego myśli ludzkiej oceanu. I to jest właśnie, co się da ująć umiejętnie i streścić w jednem prawie dziejowego rozwoju filozofii.

Jakież więc jest to prawo? Szukać go podług dzisiejszej mody, w sztucznych i symetrycznych formułkach, jest tylko igraszką dowcipu i do żadnego umiejętnego rezultatu nie doprowadza; ale, jak już wynika z tego, cośmy dopiero powiedzieli, takiego prawa szukać należy nie gdzieindziej, jak tylko w samej naturze człowieka, bo w niej tylko być może przyczyna stateczności i jakiejkolwiek prawidłowości w rozwoju filozofii. Dalej, ponieważ filozofia jest wiedzą, trzeba szukać tego prawa w naturze władzy poznawczej człowieka. Otóż, jak cały człowiek jest zjednoczeniem ducha i ciała, tak i władza jego poznawcza składa się z tych dwóch: rozumu i zmysłu [1]). Zmysł ima w przedmiocie materyalną powierzcho-

[1]) Wiem, że niektórzy nowsi psychologowie mnożą władze poznawcze bez liku. Łatwo wykazaćby można, że takie dzielenie władz jest dowolne i fałszywe, mianowicie względem władz umysłowych, jak dowodzi św. Tomasz *Sum. th.* p. 1. Q. 79. aa. 7 et 8. Ale nie wdając się obecnie w spór, który do naszego założenia nie należy, zauważamy tylko, że w każdym razie wszystkie władze poznawcze człowieka dzielą się z natury rzeczy, na władze niższe, t. j. pięć zmysłów wraz z władzami, które wrażenia tych zmysłów przechowują i przeobrażają, jak pamięć zmysłowa i wyobraźnia — i na władze wyższe, które tworzą pojęcia ogólne istot (*essentiarum*) i upatrują ich stosunki w sądach i rozumowaniach. Pierwsze stanowią to, co tu nazywamy zmysłem, drugie to, co nazywamy rozumem.

wność, rozum dosięga jego myślnej istoty; zmysł widzi tylko rzeczy pojedyncze i mnogie, rozum wznosi się do ogółu, a tem samem dąży do jedności, jak to objaśnimy w rozdziale IV. Otóż z tego przyrodzonego ustroju wiedzy ludzkiej wypada już możliwość trzech momentów w rozwoju jej czynności, mianowicie w filozofii. Raz weźmie górę zmysł, a wtedy człowiek zajmie się przeważnie materyą, nie wzniesie się nad sferę wyobrażeń i albo zapomni, że w głębi jego ducha świecą idee, albo nawet ośmieli się ideę i ducha zaprzeczyć — to kierunek empirystyczny, który prowadzi do sensualizmu, a kończy na materyalizmie. Drugi raz rozum rozpanoszy się aż do pomiatania praw zmysłu i osądzi, że sam sobie wystarcza; stąd pocznie przeczyć temu wszystkiemu, o czem zmysł świadczy, swój myślny tryb działania będzie coraz bardziej przetwarzał w prawdę rzeczową, jedność logiczną swego pojęcia przeistoczy w absolut realny, aż w końcu zaprzeczy wszystko, oprócz siebie — i powie, że tylko idea jest bytem; otóż kierunek idealistyczny, który kończy panteizmem. Po trzecie, zmysł i rozum mogą się zgodzić i przyjść do harmonii, a wtedy nastąpi synteza obu skrajnych prądów, prąd pośredni, w którym filozofia uzna tak prawa zmysłu, jak i prawa rozumu, i obu władz użyje łącznie do osiągnienia prawdy; *empiria* będzie w niej punktem wyjścia, podwaliną, rozumowanie zaś gmachem. Zatem w tym kierunku okaże się zawsze w pewnym stopniu to, co niektórzy nazywają dualizmem, t. j. wybitne odróżnienie materyi i ducha, uznanie tak świata empirycznego z jego mnogością i przypadkowością, jak i świata idei z jego jednolitością i koniecznemi prawami. Wkońcu kresem tego trybu filozoficznego będzie jedność idealna w mnogości rzeczowej.

Oto możliwość tych trzech momentów rozwoju filozofii. Następuje już pytanie, czy koniecznie wiedza ludzka

przez te trzy momenta przechodzić musi i jakim porządkiem? O konieczności bezwarunkowej, jak się już rzekło, w dziedzinie działań ducha nie może być mowy; wszelako zważywszy niestałość ludzkiego umysłu, z samej jego wolności i z jego ograniczenia wynikającą, tudzież pokuszenia do tych dwóch przeciwnych ostateczności, których zaród, jakeśmy uważali, tkwi w jego naturze, powiedzieć trzeba, że w całości dziejów filozofii rzeczone trzy momenta powtarzać się muszą z konieczności moralnej. A najpierw, w ogólności mówiąc i według naturalnego trybu, kiełkować będzie kierunek empiryczny, bo zmysł przed rozumem budzi się w człowieku. Następnie, gdy ten prąd doprowadzi do swej ostateczności, wywoła on opozycyę i reakcyę, zaczem filozofia przerzuci się w kierunek odwrotny, to jest idealny. Ten znowu przywiodłszy do swych skrajnych i krzyczących błędów, zbuntuje przeciw sobie zdrowy rozsądek i naturalnie wywoła trzeci kierunek, który korzystając z błędów poprzednich, pójdzie bezpieczniej drogą środkową. Lecz i ten, wśród zamieszki pojęć i dążności ludzkich, prędzej czy później zachwieje się, przechyli się ku jednej stronie i znów te same mniej więcej starcia i te same przejścia nastąpią. Wreszcie z ostateczności, do których przywodzą skrajne kierunki, wyrodzi się często zwątpienie o ludzkim rozumie — sceptycyzm; i tak ujrzym po jednej stronie sceptycyzm materyalistyczny, po drugiej sceptycyzm idealistyczny. Jednak sceptycyzm nie stanowi prądu filozofii, ale tylko jej negacyę. Niezawodnie, wśród igrania dziejowych wypadków i wolnych osobistości, wyjątki szczegółowe i wyłamywania się z zakreślonego prawidła często zdarzać się muszą; nieraz przez długie lata tylko skrajne prądy między sobą ścierać się będą, a prawda pośrodku płynąca pójdzie w zapomnienie; innymi razy prąd średni będzie przez całe wieki spokojnie się toczył; lubo w ogólności filozofia postępuje i bogaci się — bo

wogóle dorobek jej nie ginie, a każdy wiek, choćby szczupłą daniną go wzbogaca — przecież nieraz filozofia straci długie lata, bieżąc po błędnych torach; nieraz cofnie się zupełnie wstecz, albo strawi wiek cały w leniwej stagnacyi. Ale wśród tego odmętu przypadkowości zawsze zachowają się ślady wspomnianych trzech prądów, i zawsze iścić się będzie rzeczone prawo — bo jest oparte na niezmiennej naturze człowieka.

Wskazaliśmy to prawo rozwoju filozofii ze stanowiska apryorycznego; ogólny rzut oka na dzieje filozofii wystarczy, aby je stwierdzić *a posteriori*. Mówię: ogólny rzut oka — bo, jakeśmy już powiedzieli, to prawo nie powinno być i nie może być bez licznych wyjątków, które z wolności człowieka i różnych dzisiejszych wypadków wyniknąć muszą; a przytem zapuszczenie się w historyę filozofii odwiodłoby nas zbyt daleko od naszego założenia.

Otóż w samych początkach właściwych dziejów filozofii, to jest u Greków, powstają dwie szkoły przeciwne, wyrażające dwa skrajne momenta rzeczonego prawa. Poczyna szkoła Jońska, założona od Talesa i bierze najwyraźniej kierunek materyalistyczny; zajmuje się ona wyłącznie materyą i bada jej skład, z powodu czego słynie pod imieniem szkoły fizyków. Tyles i Anaxymander szukają tylko wspólnego pierwiastku materyalnego wszechrzeczy; Haraklit, Empedokles z Agrigentu, Anaxagoras z Klazomeny nieco wyżej się wznoszą, przyjmując oprócz materyi jakąś siłę; lecz wkrótce ta szkoła powraca do najskrajniejszego materyalizmu pod przewodnictwem Atomistów, Leucypa i Demokryta, u których i dusze i bogowie z atomów się składają. *Nihil est enim apud istos,* mówi dowcipnie Cycero, *quod non atomorum turba conficiat* [1]). Uwagi rzecz godna, że ta szkoła

---

[1]) Tuskul I, 10.

przyszła w wielu rzeczach do tych samych rezultatów (prawdziwych i fałszywych), co dzisiejsi materyaliści; n. p. już Anaxymander uczył podobnie jak Laplace, że światy powstają z materyi chaotycznej *(ἄπειρον)*, mocą ruchu wirowego; Anaxymenes uczył jak Darwiniści, że rodzaje zwierząt i roślin stopniowo się rozwinęły, począwszy od szlamu; Demokryt już twierdził, że materya i ruch są odwieczne, że ilość obojga jest zawsze ta sama, że cały świat jest tylko wynikiem rozmaitego składu i ruchu atomów; stąd zaś wnosił, podobnie jak Büchner, że myśl jest tylko wstrząśnieniem atomów, że dusza nie jest nieśmiertelną i t. p.

Obok tej szkoły Jońskiej prawie równocześnie powstaje i rozwija się szkoła włoska czyli Pitagorejska, która bierze odrazu kierunek idealistyczny, a kończy na panteizmie. Pitagoras pojmuje wszechświat jako liczbę idealną albo harmonię liczb, wyłaniającą się z jedności czyli Monady boskiej, odmawia on wiary zmysłom, naucza, że jak wszystko wypływa z Monady, tak w końcu po nieprzeliczonych wędrówkach i metempsychozach, powraca do tej Monady i w nią się przetwarza. Niektórzy z uczniów Pitagorasa, zapomniawszy o Monadzie i idealnych poglądach mistrza, zbliżyli się do Atomistów i przeszli do obozu materyalizmu. Lecz bystry Xenofanes wyprowadza z teoryi mistrza czysty panteizm idealny; dowodzi na zasadach pitagoreizmu, że nic się nie staje, ale tylko to co jest, wiecznie jest; zatem, że owo wyłanianie się mnogości z Monady jest tylko pozornem, rzeczywiście zaś istnieje tylko jedność, a tą jednością jest b y t, *τὸ ὄν*. Od Xenofanesa, który w Elei uczył, poczyna się szkoła Eleacka, właściwa dziedziczka idealizmu Pitagorasa. Następcy Xenofanesa: Parmenides, Melissus, Zeno Eleacki, tę samą myśl logicznie rozwijają i wytwarzają system, który co do treści mało się różni od dzisiejszego Hegelianizmu. Owa jedność, która już u Xenofanesa

była bytem myślącym, u Parmenidesa staje się czystem pojęciem bytu; to ogólne pojęcie jest niezmiennem, bo *ex nihilo nihil*, więc zmiany i różnice są tylko pozorne; toż pojęcie jest Bóstwem, jest prawdą i treścią wszystkiego, mieszka we wszystkich rzeczach, ono w nich jest *νουμενον*, co zaś widzialnem jest, to tylko zjawiskiem *φαινομενον*: skąd wreszcie Zeno przychodzi do zaprzeczenia rzeczywistości świata widzialnego: — jestto panteizm posunięty aż do akosmizmu.

Oba te kierunki, doszedłszy do krańców niedorzeczności, kończą się sceptycyzmem i Sofistyką.

Wtedy powstaje Sokrates, filozof zdrowego rozsądku i otwiera trzeci kierunek, pośredni, oparty łącznie i na empiryi i na rozumie. U Sokratesa uwydatniają się zaraz dwa główne dogmata, stale charakteryzujące ten prąd środkowy: jedność Boga osobowego t. j. odrębnego od świata — i nieśmiertelność duszy osobowej, t. j. nie zlewającej się ani z Bóstwem ani z materyą. Uczniowie Sokratesa dzielą się jego duchowem dziedzictwem. Jedni bawią się wyłącznie jego dialektyką i wracają niebawem do sceptycyzmu, jak Pironicy. Drudzy chwytają tylko kilka idealnych jego poglądów i zbaczają natychmiast do panteizmu idealnego, jak szkoła Megarska. Inni, jak Cyreneicy i Cynicy imają się samych jego nauk moralnych, ale biorą je w oderwaniu od zasad spekulatywnych, a przeto wkrótce przekrzywiają je i przechodzą także do niedorzeczności. Dwaj tylko mężowie podnoszą wielkie myśli mistrza i w jego kierunku tworzą filozofie. Najpierw Plato, a nieco później Arystoteles. Obaj stoją jeszcze na gruncie Sokratesa, ale już Plato swem lekceważeniem empiryi i przesadnem odosobnieniem ducha od materyi w samej syntezie człowieka chyli się nieco ku idealizmowi; Arystoteles zaś, swem lękliwem unikaniem wyższych zagadnień o Bogu i przeznaczeniu duszy, zbliża się przeciwnie do

empiryzmu. Skoro zaś ci mistrzowie zeszli z widowni, filozofia Sokratesa coraz więcej zbacza z właściwego toru ku skrajnym kierunkom panteizmu i materyalizmu i wreszcie kończy, podobnie jak filozofia przedsokratesowska — sceptycyzmem.

W kierunku materyalistycznym przewodzi Epikur. Bierze on swe zasady moralne jużto z etyki Arystotelesa, zakładającej cel człowieka na szczęściu doczesnem, jużto z nauki Cyreneików, zasadzających to szczęście doczesne na używaniu; teorye zaś spekulatywne przyjmuje ryczałtowo od starych Atomistów; i tak utwarza całkowity system materyalizmu, w którym strona spekulatywna odpowiada najzupełniej stronie praktycznej i który przetrwał pięć wieków, t. j. aż do rozkrzewienia się zasad chrześcijańskich.

Z drugiej strony, w kierunku panteistycznym przewodniczy najpierw Euklides w Megarze, który sokratesowskie pojęcie najwyższego Dobra przetwarza w byt oderwany Parmenidesa i tak wskrzesza panteizm idealny Eleatów w szacie sokratesowskiej [1]). Jakoż wśród ówczesnego społeczeństwa greckiego, które już toczyć poczynał materyalizm obyczajowy, panteizm w swej postaci czysto idealnej nie mógł się długo utrzymać. Niebawem i sama Akademia, zaniechawszy idealnych teoryi Platona, popadła za Arcezilasa i Karneadesa w nędzny sceptycyzm. Panteizm więc lubo z przyrodzenia idealistyczny, musiał w tej epoce przyjąć jakąś postać dotykalną, przyoblec się niejako powłoką materyi; — to się właśnie stało w Portyku. Stoicy wyrażają się nieraz jak istni materyaliści; ale to tylko pochodzi z ich okrzyczanej nieudolności do oderwańszych pojęć; w gruncie bowiem ich system należy do prądu idealistycznego, czego dowodem

---

[1]) *Εὐκλειδης και τα Παρμενιδεια μετεχειριζετο.* Diog. Laert II. 106.

jest nietylko ich surowa nauka etyczna, ale zwłaszcza ich panteizm; panteizm bowiem, jakeśmy na początku zauważyli a później obszerniej dowiedziemy, jest rodzonem dzieckiem idealizmu, loicznym jego wynikiem. Że zaś teorya Stoików jest szczerze panteistyczną, to nie podlega wątpliwości. „Wszystkość u nich, jak mówi sam Seneka, jest jednością i samem Bóstwem“ [1]). Odróżniają oni nieraz w tej jedności część materyalną, którą zowią naturą i część rozumną, niby duszę świata czyli Bóstwo, które wszystko ożywia i wszystkiem rządzi; wszakże innymi razy jedno z drugiem jednoczą i całość nazywają Bogiem: „Raz duszę świata, raz sam świat Bogiem być mienią“, mówi św. Augustyn [2]). To Bóstwo stoickie rozwija się we wszystkich istotach prawem koniecznem; to samo w człowieku myśli i to samo objektywnie jako natura działa rozumnie; to samo jest Bogiem i światem; słowem, jak uważa Staudenmayer, jest to coś nader podobnego do rozumu podmiotowo-przedmiotowego szkoły Heglowskiej.

Zatem Stoicyzm i Epikureizm, jako dwa skrajne i przeciwne prądy filozofii, walczą między sobą zacięcie. Niebawem też z całą oświatą grecką przenoszą się do Rzymu. Rzym, jak wszystko inne, tak i filozofię bierze ze strony praktycznej; w systematach filozoficznych patrzy głównie na to, co u Greków było kwestyą drugorzędną, na zasady moralne. Stąd, jak długo stoi Rzeczpospolita i z nią przechowują się ślady dawnej surowości obyczajów i tęgości charakteru, Stoicyzm ma mir i wziętość; z upadkiem zaś republiki, obyczajów i cha-

---

[1]) *De benef.* IV. 7. *Totum hoc, quo continemur, et Unum est et Deus; et socii ejus sumus et membra.* Również Diogenes z Laerty, opisując naukę Stoików, w najwybitniejszych rysach panteizm jej przedstawia. (VII, 134—143).

[2]) *De Civ. Dei. VII.*

rakteru narodowego, Epikureizm bierze górę, staje się modą, dobrym tonem, Stoicyzm zaś upada. Seneka i Epiktet są to jasne, lecz ostatnie błyśnienia gasnącego światła.

Tymczasem spełniło się oczekiwanie narodów, za którem tęskniła filozofia, jak świadczą owe pamiętne słowa pierwszego jej odnowiciela: „Potrzeba czekać, aż „ktoś przyjdzie nas nauczyć, jak się zachować mamy „względem bogów i ludzi... A któż to (ma przyjść)? „Ten który ma pieczę nad tobą“ [1]). To oczekiwanie, mówię, spełniło się: Przedwieczne Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami, pełne łaski i prawdy; i z pełności jego wszystkie narody otrzymały. W przeciągu jednego pokolenia, chrystyanizm rozszerzył się po całej Europie, Azyi i Afryce. Przyszło też wkrótce i do walki z pogańską filozofią; — z tej walki wynikła filozofia chrześcijańska.

Chrystus nie uczył filozofii pod tym względem, że się nie opierał na wywodach rozumowych, ale na mocy Bożej, którą okazywał czynem, i wymagał bezwarunkowej wiary. Uczył on jednak prawd filozoficznych, mianowicie o Bogu i człowieku i rozwiązywał główne zagadnienia, które od wieków dręczyły filozofię. Tę naukę chrześcijanie przyjęli wiarą; lecz wkrótce, gdy filozofowie pogańscy poczęli zaczepiać ich wiarę wywodami rozumowymi, uczeni chrześcijańscy jęli dawać im opór na tem samem polu rozumu, wykazywać nieracyonalność ich zarzutów, wyświecać rozumność wiary — *rationabile obsequium.* Taki był początek filozofii chrześcijańskiej i pierwszy jej okres, w którym się odznaczają Justyn, Tacyan, Atenagoras i inni, tak zwani Apologeci. Nie długo potem filozofia chrześcijańska uczyniła drugi krok: na zasadzie, że prawda jedna jest, a znajduje się i w Objawieniu i w rozumie, poczęto ściślej badać stosunki wiary

---

[1]) Słowa Sokratesa u Platona. Alcib. II.

do rozumu i do filozofii, od pogan przekazanej — z dogmatu wiary wyprowadzać dalsze wnioski rozumowe do sprostowania filozofii, a z pewników filozoficznych czerpać zasoby do głębszego rozumienia wiary; i tak poczęła się wysnuwać umiejętność systematyczna, posługująca się łącznie objawieniem i rozumem, a ogarniająca w swym zakresie całe pole prawdy. Później obaczym, że ten sam charakter cechuje filozofię chrześcijańską w średnich wiekach, t. j. Scholastykę. Atoli już w drugiem stuleciu rozpoczyna tę pracę słynna wszechnica chrześcijańska, kwitnąca w Alexandryi pod przewodnictwem genialnych mistrzów, jak Klemens, Orygenes, Dionizy. Szkoła ta odróżnia już wybitnie umiejętność *(γνωσις)* od prostej wiary *(πιστις)*, ale umiejętność swą opiera na wierze, według zasady: *γνωσις ἐπι πιστεως*. Co do treści swej nauki, należy ona wyraźnie do środkowego prądu filozoficznego, któremu dogmat chrześcijański w głównych punktach przyznaje słuszność; i przeto podaje ona rękę mistrzom tego kierunku, mianowicie Platonowi, przyswaja sobie ich sposób rozumowania i wielką część ich teoryi.

Cóż się tymczasem działo z innymi filozofii prądami? Lubo chrystyanizm zastał panujący prąd materyalistyczny, jednak materyalizm ówczesny nie śmiał się mierzyć z chrystyanizmem na arenie rozumu, wkrótce nawet pierzchnął zupełnie z pola i przez wiele wieków po rozkrzewieniu idei chrześcijańskiej, nie było słychać o materyalizmie w dziedzinie filozofii. Natomiast ocknął się z nowem życiem prąd idealistyczny i walczył uporczywie z filozofią chrześcijańską. Dwie szkoły podniosły wówczas panteistyczny idealizm, jako sztandar przeciwko chrystyanizmowi: szkoła żydowska, w której przewodniczył Filo, i szkoła pogańska, zwana neoplatońską, w której odznaczyli się Plotinus, Jamblichus, Proklus.

Filo, podobnie jak filozofowie chrześcijańscy, usiłuje oprzeć filozofię na Piśmie św., lecz w inny sposób:

odrzuca on znaczenie Pisma literalne i szuka znaczeń tajemniczych w samych słowach i literach Ksiąg świętych — jestto początek Kabali; przytem czerpie on z nauki Platończyków i Eleatów; i tak wytwarza idealny panteizm, zarówno spokrewniony z dawnymi Eleatami, jak z przyszłymi Heglistami [1]). Bóg u niego jest bytem; *ὁ ὤν*, lub też *το ὀν*. Z tego Bóstwa wynikają siły albo potęgi (*δυναεμις*), które lubo mogą być pojęte odrębnie od Boga, jako stworzone istoty, w rzeczy samej, są tylko przymiotami, modalnościami boskiego jestestwa. Siły te koncentrują się w boskim *Logos* który jest Synem Bożym, Objawicielem, harmonią świata, ludzkością — i niemal wszystkiem. Wkońcu u Filona Bóstwo w sobie jest abstrakcyą, *το ὀν*: uzewnętrznione zaś w świecie, jako Bóg konkretny, nazywa się *Logos*: ale zawsze jestto ten sam Absolut, będący jednem i wszystkiem: *εἱς και το παν αὐτος ὡν* [2]). Myśl Filona rozwijają dalej rabini kabaliści, Akibah, Jochai i inni, tłómacząc wszechświat przez szereg emanacyi z pierwotnego światła, to jest Bóstwa, za pośrednictwem sił, także z Bóstwa wynikających.

U Neoplatończyków znowu najwyższym pierwiastkiem i początkiem wszystkiego jest J e d n o, byt absolutny, *το ὀν*, z którego, niby promieniem, wyłania się najprzód umysł *νους*, obraz owego Absolutu; z umysłu znowu wyłania się dusza, *ψυχη*; wszelako te trzy rzeczy nie są rzeczowo odrębne, ale jedno, podobnie jak myśl, rodząca się z rozumu, jest jedno z nim; dalej ta dusza patrząc na umysł, rodzi inne dusze i tak dalej, długim szeregiem emanacyi przychodzi się aż do najniższej, którą jest natura, *φυσις*. Celem zaś ostatnim filozofii jest intui-

---

[1]) Jak Hegel sam przyznaje się do Filona, obacz *Religions-Philosophie* Tom II. Str. 199, wyd. drugie.

[2]) *Legis allegor.* I. 48. Szczegółowe dowody o panteizmie Filona daje *Staudenmayer*, *Philosophie des Christenthums*, Tom I.

cya Absolutu, θεωρια, której tylko w ekstazie dostąpić można; do tej ekstazy zaś przychodzi się przez umartwienie ciała i zmysłowości i przez kontemplacye pojęć najogólniejszych.

Sekty te filozoficzne, lubo po za społecznością chrześcijańską istniejące, oddziaływały jednak na nią w duchu panteistycznym i stąd wyradzały w łonie chrześcijaństwa sekty religijne tym samym duchem zarażone: jako doketyzm, gnostycyzm, sabelianizm, manicheizm i t. p., przeciwko którym walczyli Ireneusz, Cypryan, Hilaryusz, Ambroży, Grzegorz, Hieronim, Augustyn.

Cel tej walki był wprawdzie czysto religijny, ale bój toczył się zarówno i na polu filozofii i bronią filozoficzną. Augustyn filozofią gromi Manichejczyków; filozofem jest on w teologii, filozofem w historyi, w naukach ścisłych, w estetyce, filozofem nawet w najrzewniejszej z Bogiem rozmowie. Jego filozofia jest szczerze platońską, lecz jego platonizm dopełniony jest prawdami chrześcijańskiemi i duchem chrześcijańskim ożywiony.

Następuje chwila najazdu Barbarzyńców. Augustyn umiera w Hipponie, oblężonej od Wandalów. W tym straszliwym kataklizmie z całą ówczesną oświatą, sztukami pięknemi, umiejętnościami, zapada się i filozofia; — dzieje filozofii przerwały się na cztery blisko stulecia.

Dopiero w połowie średnich wieków filozofia poczyna znowu kiełkować, prawie równocześnie na trzech głównych punktach, wśród trzech wyznań, dzielących wówczas świat cywilizowany: na dworze cesarzów zachodnich powstaje filozofia chrześcijańska, w Kordowie żydowska, w Bagdadzie arabska. Arabska dzieli się zrazu na dwie szkoły: jedna racyonalistyczna, pod przewodnictwem Awicenny, Awerroesa, Abubacera, tłómaczy Koran mitycznie, a prawdy szuka rozumem w zasadach arystotelesowych; druga zwana Motekalemin (t. j. prawowierna), usiłuje bronić filozoficznie Koranu i aby zwal-

czyć przeciwników, przyjmuje teorye atomistów. Filozofia żydowska idzie najpierw w ślady Filona i pierwszych kabalistów, t. j. kierunkiem panteizmu idealnego i emanacyj neoplatońskich; punkt kulminacyjny tego kierunku stanowi Awicebron; później ulega ta szkoła wpływom Arabów i dochodzi do swego zenitu, w którym o wiele przewyższa wszystkie inne filozofie niechrześcijańskie; o głównych prawdach, o Bogu, o duszy, o stworzeniu świata podaje naukę czystą, wzniosłą i racyonalnie na zasadach Arystotelesa dowiedzioną: błędy zaś Arystotelesa i Arabów przeciwne Pismu św., logicznie i zwycięsko zbija. Mojżesz Majmonides, główny tego kierunku przedstawiciel, jest niezawodnie jednym z najgenialniejszych filozofów średnich wieków [1]).

Najpóźniej i najskromniej powstaje filozofia, która ma tamte pokonać i wznieść się na ich gruzach — filozofia chrześcijańska. Pojawiają się najpierw sporadycznie uczeni, jak Alkuin, Rhabanus Maurus, Radbertus, którzy piszą filozoficzno-religijne dzieła, ale tylko o kwestyach oderwanych i bez wytkniętego kierunku. Dopiero pod końcem IX wieku spotykamy filozoficzne systemata, pierwsze początki tej wielkiej szkoły, która ma panować w świecie umiejętnym przez sześć wieków, znanej pod imieniem Scholastyki. O dążnościach i charakterystycznych cechach Scholastyki mamy mówić w osobnym rozdziale; obecnie chcemy tylko wskazać w głównych zarysach, jak w jej rozwoju iści się nasze prawo dziejowe filozofii.

Pierwszy umiejętny system, który się wówczas pojawia, jest płodem Jana Szkota Erygeny, mistrza szkoły palatyńskiej, na dworze Karola Łysego; — a ten system strzela odrazu w najskrajniejszy panteizm idealny. Natura

---

[1]) Ur. w Kordowie r. 1135. Jego główne dzieło *Moreh Nebuchim* (*Przewodnik błądzących*) wyszło po niemiecku 1838 tł. Fürstenthal.

u Erygeny przechodzi przez cztery fazy: w pierwszej jest Bogiem tworzącym, bytem oderwanym i zarazem nicością; w drugiej światem idealnym; w trzeciej światem widzialnym; w czwartej znowu Bogiem, ale wchłaniającym w siebie napowrót wszechświat; lecz w tych czterech fazach jest to zawsze jedna i ta sama idealna istota — różności i przemiany są to tylko myślne. Panteizm ten wywołuje reakcyę w kierunku wręcz przeciwnym, t. j. empirystycznym; tę reakcyę stanowi nominalizm, zaczęty od Henryka z Auxerre, rówiennika Erygeny, a umiejętnie rozwinięty przez sławnego Roscelina. Znów przeciwko nominalizmowi powstaje, z Wilhelmem de Champaux na czele, skrajny realizm idealistyczny, graniczący z panteizmem. Aż wkońcu św. Anzelm z Kanterbury otwiera drogę pośrednią, t. j. realizm umiarkowany i ustala główne zasady i tryb właściwy filozofii scholastycznej.

Mówiłem, że nominalizm jest systemem empirystycznym, a zatem pokrewniony z materyalizmem: w istocie kardynalna teza nominalistów zależy na tem, że nie ma pojęć właściwie ogólnych, ale są tylko powszechne imiona (*flatus vocis*), któremi wiele jednostek wspólnie nazywamy. Niektórzy z nich zwani konceptualistami, do których należał słynny Abelard, posuwali się nieco dalej, przyznając jakąś ogółowość w pojęciach, wręcz jednak przeczyli takim pojęciom istotnej przedmiotowości. Zarodek zaś tego błędu leżał w tem, że nominaliści nie umieli się wznieść do czystego pojęcia, nie reflektowali do tyla, aby po za pojęciem zmysłowem czyli wyobrażeniem (*phantasma*), odkryć pojęcie umysłowe, ideę — lub raczej jedno z drugiem mieszali, jak im to wyraźnie zarzuca św. Anzelm. Stąd, co jest w istocie prawdą o wyobrażeniu — że nie może być ogółowem, ale tylko o ile mgliste i niewyraźne, może się do kilku przedmiotów niedokładnie stósować — to oni przenosili do pojęć umysłowych. Jednem słowem nominaliści zostawali w sferze

zmysłowej, a ignorowali sferę czysto umysłową. Rzecz uwagi godna, że tę samą zasadę znajdujemy u wszystkich niemal empirystów, sensualistów, materyalistów — wszyscy, skoro się biorą do tłómaczenia pojęć i władz poznawczych, są nominalistami. Locke n. p., lubo wciąż rozprawia o pojęciach ogólnych, w gruncie przeczy ich wartość i tłómaczy je, jak czystej krwi nominalista właśnie dlatego, że nie umie odróżnić pojęcia zmysłowego od umysłowego [1]; u Condillaka i sensualistów ten kierunek jest jeszcze wybitniejszy.

Z drugiej strony skrajni realiści byli idealistami [2]: uczyli bowiem, że ogół istnieje jako taki przedmiotowo, t. j. jeden, identyczny we wszystkich jednostkach, a jednostki czyli indywidua przez to tylko się różnią, że każde, okrom istoty ogólnej, którą wspólnie z innemi posiada, ma jakieś cechy własne (*individuationem*). Jest to oczywiście pomieszanie sposobu, jakim pojmujemy indywidua, ze sposobem, jakim one przedmiotowo istnieją, przedzierzgnienie subjektywnego trybu myślenia w stan rzeczy objektywny — co jest własnem idealistom. Stąd też najśmielsi z realistów, jak Amaury z Chartres i Dawid z Dinanto, parci logicznemi tych zasad następstwami, przekroczyli granice, zakreślone przez wiarę, i wpadli

---

[1] Dosyć przejrzeć ks. III. *Traktatu o rozumie ludzkim*, aby się przekonać o nominalizmie Lockego: i tak n. p. idee ogółowe, u niego są tylko ułamkami pojedynczych (Cap. III § 2) — te zaś niczem innem nie są, jak tylko wyobrażeniem zmysłowem: idee ogólne nie mają innej ogólności, jak tylko w oznaczeniu (*universitatem in significando*) (§ 11) i one to stanowią istotę (*essentiam*) gatunków i rodzajów; (§ 12) i t. d.

[2] Trafnie uważa ks. Golian w swej rozprawie: *O metodzie scholastycznej* (*Przegląd Lwów.* 1871), że walka między nominalizmem a realizmem jest w gruncie tem samem, co dzisiejsza walka między materyalizmem a idealizmem, tylko imiona przestawione; wówczas nazywano realizmem stronnictwo, które zatwierdzało rzeczywistość idei, dzisiaj przeciwnie, stronnictwo materyalistyczne, które przeczy ideę, nazywa się realizmem, pozytywizmem.

w otchłań, ku której pędzi prąd idealistyczny — w istny panteizm. Ich teorye są tylko dalszym rozwojem systemu Erigeny, a przygrywką do teoryi dzisiejszych niemieckich panteizmów.

Nareszcie trzeci pośredni kierunek wytknięty, jak się rzekło, przez św. Anzelma, rozstrzyga spór między nominalizmem a realizmem, dowodząc, że ogół, co do treści *(quoad materiam)* jest w przedmiocie, pod względem zaś formy, t. j. ogółowości, jako takiej, jest tylko w rozumie; wyjaśnia też stosunek filozofii do wiary na zasadzie: *Credo ut intelligam*, i uzupełnia całokształt umiejętności filozoficzno-teologicznej, zaczętej niegdyś w szkole Aleksandryjskiej. Tym samym torem idą w nieprzerwanym szeregu najznakomitsze owych czasów intelligencye: Piotr Lombardus *(magister sententiarum)*, Aleksander z Hales, Albert wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Jan Duns *(Scotus)* i inni podobni [1]).

Wobec tak potężnego i świetnego zastępu, znikły do czasu oba prądy skrajne i tylko środkowy wspaniale się roztaczał. Był to złoty wiek i chwila najpiękniejszego rozkwitu Scholastyki. Atoli już w XIV wieku, gdy Scholastyce zabrakło tak dzielnych przedstawicieli, pojawiają się znowu z jednej strony nominalizm, wskrzeszony przez Okkama, z drugiej strony skrajny realizm, lubo nie dochodzący do kresu panteizmu, przedstawiony przez Waltera Burleigh, Tomasza ze Strasburga, Marsyliusza z Inghen i t. p. Środkowy kierunek miał jeszcze kilku godnych przedstawicieli, ale już w XV wieku Scholastyka poczynała przekwitać — zbliżała się chwila powszechnej reakcyi.

---

[1]) O cechach, którymi się odróżniają ci mężowie i szkoły przez nich założone, nie wspominamy teraz, ponieważ to są delikatniejsze odcienia, nienależące do tak ogólnego poglądu, jaki obecnie kreślimy.

Z końcem tegoż wieku XV i z początkiem XVI wybuchł potężnie duch reformatorski i odrazu owładnął wszystkie dziedziny myśli ludzkiej, osobliwie zaś religię i filozofię. W filozofii reakcya przeciwko Scholastyce była niemniej gwałtowną, jak w religii bunt przeciwko Kościołowi[1]). Nie dosyć na tem, że zerwano ze wszystkiemi Scholastyki tradycyami, ale nawet rzucono w niepamięć wszystkie jej zabytki i prace. Okrzyk: „śmierć Scholastyce" rozległ się po wszystkich Europy wszechnicach — a musiał ten okrzyk być bardzo głośnym, kiedy jego odgłos aż do naszych doleciał czasów. Na nieszczęście to hasło czysto negatywne, było jedyną łącznią, jedyną wspólną myślą reformatorów filozofii. Stąd też poczęły się roić systemy bez liczby i ładu. Widma zamarłych przed wiekami systemów na zaklęcie ducha reformy powstawały, i ze Wschodu i z Zachodu zlatywały się do walki z Arystotelesem i Scholastyką. Ficinus wznawiał mistyczny neoplatonizm Plotyna i Prokla, Franciszek Patrycy szukał mądrości w tajemnicach Zoroastra i Orfeusza; Reuchlin i dwaj Pico de Mirandola, Jan i Franciszek, opierali swą filozofię na Kabali, Paracelsus na alchemii, Zorsi łączył w swym mistycznym panteizmie pytagoreizm z Kabalą; za teoryami starych Jończyków walczył Berigard, sceptycyzm Pirończyków wznawiał Montaigne, epikureizm Gassendi, stoicyzmu bronił Justus Lipsius; a Giordano Bruno na zasadach Stoików tworzył najskrajniejszy i najśmielszy panteizm. Platonizm zakwitnął

---

[1]) Zestawiamy, ale nie równamy bynajmniej reformy filozoficznej z reformą religijną. Pierwsza była pod niejednym względem potrzebną, a każdy miał równe prawo do niej rękę przyłożyć; druga była pod wszelkim względem nieprawną. Zresztą lubo obie reformy nastąpiły prawie równocześnie, jednak ta reforma filozofii nie pochodziła od protestantyzmu: czego dowodem, że pierwsi reformatorowie religijni okazywali największy wstręt do filozofii; reformatorowie zaś ówcześni filozofii należeli prawie wszyscy do Kościoła katolickiego.

w Florencyi, w Padwie Awerroizm; w Niemczech Jakób Boehm, porzuciwszy szewskie kopyto, snuł fantastyczną teozofię, podobniejszą do indyjskich teogonij, niż do chrystyanizmu, która kiedyś miała natchnąć Schellinga i zasłużyć na pochwały i podziwienie Hegla.

Wszelako były to tylko chwilowe porywy: w prawdzie wywarły one swój wpływ na współczesnych i odezwały się nawet we filozofiach naszego wieku; wówczas jednak nie zdołały się utrwalić i zlać w prądy filozoficzne, ale jako wulkaniczne wybuchy zabłysły i zgasły. Dwóch tylko mężów w tej epoce spotkał zaszczyt założenia szkoły i kierunku filozofii: w Anglii Franciszka Bakona, we Francyi Kartezyusza. Bakon i Kartezyusz stoją do siebie w tym samym prawie stosunku, w jakim uważaliśmy Platona i Arystotelesa. Obaj, lubo należą do reakcyi przeciwko Scholastyce i szukają nowych podstaw, nowego punktu wyjścia, jednak w głównych prawdach i najważniejszych zagadnieniach zgadzają się z nią i między sobą — zasady chrześcijańskie są ich spójnią z przeszłością. Obaj przeto należą jeszcze do kierunku środkowego; jednak Bako chyli się do empiryzmu, Kartezyusz do idealizmu; kierunek Bakona ma z czasem doprowadzić do materyalizmu, ze szkoły Kartezyusza ma wyniknąć panteizm; wreszcie po jednej i drugiej stronie pojawi się sceptycyzm. Bakona empiryzm każdemu znajomy, Kartezyusza zaś system uchodzi za dualizm — i jest nim w istocie, o ile że Kartezyusz odróżnia materyę od ducha — taki dualizm jest i być musi w każdej filozofii, należącej do środkowego kierunku. Ale że Kartezyusz, mimo tego dualizmu, skłania się, podobnie jak Plato, ku stronie idealistycznej, to widoczne już w samym jego punkcie wyjścia, czysto podmiotowym *(cogito, ergo sum)*; tudzież w sposobie, jakim dowodzi istnienia Boga (z idei); dalej w jego teoryi poznania *(idées innées)*, w jego pojęciu istoty ciał (jako czystej

przestrzeni), w przesadnem odosobnieniu duszy od ciała w człowieku, podług myśli Platona i t. d.

Jakoż wkrótce po śmierci Kartezyusza, uczeń jego Spinoza wyprowadza z jego zasad ostateczne wnioski i na kartezyańskiem pojęciu substancyi buduje najskrajniejszy panteizm. Wprawdzie zachowuje on w swoim Absolucie przymiot materyalny, rozciągłość, ale to, jak u Stoików, powierzchowna powłoka — w istocie cały rozwój i sposób dowodzenia Spinozy jest czysto idealistyczny, jak i samo panteistyczne założenie. Innych Kartezyanów zasady wiary chrześcijańskiej powstrzymują nad przepaścią panteizmu, lecz i oni, przesadzając w kierunku idealnym, wyraźnie do tejże przepaści zbliżają się. W Niemczech Leibnitz usuwa prawie pojęcie materyi, przedstawiając cały świat, jako harmonię monad myślących — pomysł cudaczny i może nie na seryo rzucony, który jednak przygotował w Niemczech rolę dla Schellinga i Hegla. We Francyi Malebranche stwarza Ontologizm, idealistyczną teoryę poznania, zawierającą skryty zaród panteizmu, który się z czasem rozwinąć musiał [1]). I w rzeczy samej ostatni ontologowie Lowańscy przyszli

---

[1]) Zasadą Ontologizmu jest, że jestestwo Boże jest ciągłym i bezpośrednim przedmiotem naszej intuicyi — czyli że byt, który leży na tle wszystkich naszych pojęć i stanowi ich treść, jest samymże Bytem absolutnym, Bogiem. Już zaś ta zasada prowadzi nie jedną drogą do panteizmu. Raz, że miesza i identyfikuje byt ogółowy z Bytem absolutnym, doskonałym — co jest właśnie, jak wiadomo, podstawą panteizmu. Po drugie, że przypuszcza w porządku natury bezpośrednią intuicyę Absolutu, co jest zarówno panteistyczna zasadą. Po trzecie, z takiej teoryi o podmiotowem poznawaniu naturalnie i koniecznie płynie wniosek o przedmiocie, zawierający cały panteizm: — byt który pojmuję czyli umysłowo widzę w przedmiocie (bo każdą rzecz pojmuję jako byt, z tem lub owem określeniem), tenże sam byt, mówię, w sądzie o przedmiocie orzekam; jeśli więc ten byt ogółowy, który widzę umysłowo, jest bytem Boskim, a moje pojęcia i sądy są przedmiotowo prawdziwe — wypada, że przedmiot jest bytem Bożym, Absolutem, z tem lub owem ograniczeniem; co jest treścią panteizmu.

do twierdzeń, które już ledwo się różnią od heglowskich i przeto zasłużyły na skarcenie Kościoła.

Tymczasem ten przesadny idealizm filozofów francuskich, wywołał w ojczyźnie Bakona reakcyę w przeciwnym kierunku. Przeciwko teoryom Malebranche powstał Locke; empiryzm Bakona, który tenże jedynie do badania natury stosował, on przeprowadził w całej metafizyce i tak popadł w wszystkie błędy nominalistów; nie umiał odróżnić idei od wyobrażenia, najważniejsze pojęcia ogólne i metafizyczne zasady wytłómaczył w sposób tak błahy, że to tłómaczenie wychodzi zupełnie na zaprzeczenie ich treści; począł nawet wątpić o tem, czy materya nie może cudem jakim myśleć; słowem, w swym „Traktacie o rozumie“ tylko imię rozumowi zostawił, całą zaś teoryę poznania oparł wyłącznie na władzach zmysłowych [1]).

Walka między stronnictwem Lockego a stronnictwem Malebrancha toczyła się tak zacięcie, że zapomniano całkiem o istnieniu i samej możliwości zasad pośrednich. Najbystrzejsi myśliciele, jak n. p. kardynał Gerdil, mieli za obowiązek szermierzyć wszystkiemi siłami za idealizmem Malebrancha — by tylko prawdę katolicką ocalić od grożącego Lockianizmu; — ani zaś na myśl im nie przychodziło, że prawda leżeć może w pośrodku. Nauka Tomasza z Akwinu była tak dalece zapomnianą, że sami ówcześni przedstawiciele Scholastyki, jak Mayr, Hauser, Storchenau i t. p. nie rozumieli myśli swych starych mistrzów i sklejali tylko kawałki Karte-

---

[1]) Zaiste dziwna jest naiwność niektórych autorów (n. p. Józefa Gołuchowskiego), którzy nie widzą różnicy między teoryą poznania Lockego, a teoryą Arystotelesa i św. Tomasza i obie klassyfikują pod jedną rubrykę sensualizmu! Różnica jest przecież jak dnia do nocy, jak przy sposobności okażemy. Ale podobno ci panowie ani Arystotelesa, ani św. Tomasza nigdy w ręku nie mieli.

zyusza i Lockego, nędznie przybrane w formę scholastyczną.

W końcu stronnictwo Lockego wzięło znacznie górę. Z uczniów jego jedni, wyprowadzając logiczne wnioski z jego nauki, podkopującej zasady logiki i metafizyki, przyszli do akosmizmu i sceptycyzmu — jak Berkley i Hume — przeciwko którym powstał Reid i szkoła Szkocka, wracająca do prądu środkowego; drudzy, jak Condillac, Bonnet, Helwecyusz, wyzyskując materyalistyczność psychologii Lockego, utworzyli tak zwany Sensualizm, t. j. teoryę, w której wszystkie pojęcia ludzkie są tylko przeobrażeniami poczucia zmysłowego; zaczem idzie, że człowiek przez to jedynie różni się od zwierząt, iż ma delikatniejsze zmysły, mianowicie dotykanie! sensualizm wreszcie, jak było do przewidzenia, wyrodził się w cyniczny materyalizm Lamarka, Diderota, D'Alamberta i całej rzeszy Wolteryanów. Taką filozofię zastał nasz wiek.

W naszym wieku wyraźniej niż kiedykolwiek odróżniają się i uwydatniają rzeczone trzy prądy. W pierwszej połowie tego stulecia powstaje potężna reakcya idealizmu pod przewództwem Fichtego, Schellinga, Hegla, Cousina, przechodzi przez wszystkie fazy temu kierunkowi właściwe, aż do kresu najśmielszego panteizmu; w tym rozwoju odtwarza co tylko w tym kierunku przeszłe wieki stworzyły, wszystkie skarby Elei, Stoików, Neoplatończyków, Erygeny, Boehma, Spinozy sobie przywłaszcza, uzupełnia, potęguje, w umiejętne przyobleka formy — wkońcu, po kilkudziesięciu latach tryumfu, rozwiewa się i ginie. W drugiej połowie stulecia następuje nie mniej potężna, powszechna i aż do ostateczności posunięta reakcya prądu materyalistycznego. I ona wzbogacona jest wszystkimi zabytkami przeszłości, począwszy od Jończyków aż do Lockego, Condillaka i Lamarka, a tę spuściznę uzupełnia nowemi odkryciami i nową umie-

jętną obdarza postacią; na to obecnie patrzymy. A gdzież prąd środkowy? Mało o nim słychać w świecie uczonym; lecz on płynie cicho (zbyt cicho może) wśród uczelni katolickich pod wzgardzoną nazwą Scholastyki. W istocie przechowuje on w znacznej części starej Scholastyki dziedzictwo, wszelako ma on także swe odrębne cechy, jak później pokażemy, i w jego też łonie walczą różne stronnictwa, a siła żywotna prze go do postępu.

Filozofia więc naszego wieku przedstawia i zawiera, przynajmniej pod względem głównych zasad i ważniejszych zabytków, wszystkie filozofie i prądy filozoficzne przeszłości. A zatem, poznawszy bliżej i oceniwszy te trzy prądy w naszym wieku, co mamy zamiar w następujących rozdziałach wykonać, poznamy zarazem i ocenimy wartość wszelkich kierunków, jakimi w ubiegłych wiekach dążyła filozofia, a tak zadosyć uczynimy obowiązkowi na wstępie podjętemu, t. j. aby przed postawieniem własnych twierdzeń, wziąść pod rozwagę i krytykę prace przeszłości.

Załączamy w synoptycznem zestawieniu treść powyższego poglądu na historyę filozofii, aby uwydatnić wyłożone prawo jej dziejowego rozwoju.

Wieki przed Chr.	**Prąd empirystyczny** *Empiryzm* *Materyalizm* *Sceptycyzm*	**Prąd pośredni** *empiryczno idealny*	**Prąd idealistyczny** *Idealizm* *Panteizm* *Sceptycyzm*
VII.	Tales		
VI	Jonicy		Pitagoras
V	Atomiści		Eleaci
		Sokrates	
		Plato	Euklides
IV	Cyreneicy	Arystoteles	Megarczycy
	Pirro		Karneades
	Epikur		Druga akademia
	i jego szkoła		
III			Zeno
			Stoicyzm
po Chr.			
II		Ojcowie Apologeci	Filo
		Szkoła Aleksand. chrz.	Kabala
III			Nowa akademia
			Plotinus itd.
IV		Św. Augustyn i spół-	
V		cześci Ojcowie	
VIII		Szkoła arabska	Szkoła żydowska
			Nowa Kabala
IX			Erygena
XI	Nominalizm		Ultra-realizm
XII	Roscelin		Wilh. de Champaux
		Realizm umiarkowany	
		Św. Anzelm	
XIII			Dawid z Dinanto
		Św. Tomasz	
		Scholastyka	
XIV	Okam		Nowy realizm
XV	Nowy nominalizm		Ficinus, Zorsi,
XVI	Bérigard		Bruno
	Montaigne		
	Gassendi		Boehm
XVII		Bako Kartezyusz	
			Spinoza
	Locke		Leibnitz
XVIII	Hume		Malebranche
	Condillac		Ontologizm
	Lamark		
	Wolteryanie		
XIX	Materyaliści	Dzisiejsza Scholastyka	Fichte
	Pozytywiści		Hegel itd.

ROZDZIAŁ III.

Idealizm w naszym wieku — rozwój historyczny filozofii transcendentalnej.

Potęga idealizmu niemieckiego — jego główna myśl — imię filozofii transcendentalnej. — Geneza tej filozofii — stosunek Kanta do szkoły transcend. — dwie drogi po Kancie — Jacobi, Lamennais, Libelt — Fichte i jego teorya o jaźni — następstwa tej teoryi. — Stanowisko Schellinga — zarys jego filozofii — źródło wszystkich teoryi panteistycznych. — Jak Hegel uzupełnia filozofię transcendentalną — system Hegla — Fenomenologia — Encyklopedya. — Epipony Hegla w Niemczech, we Francyi i w Polsce.

Idealizm naszego wieku, z którym obecnie mamy się rozprawić, jest ogromną potęgą. Filozofia ta, nazwana od swych założycieli szumnem imieniem filozofii transcendentalnej, urodzona prawie równocześnie z naszym wiekiem, doszła w geniuszu Hegla do zupełnego i majestatycznego wzrostu, a w kilkudziesięciu latach swego panowania niesłychanej używała sławy i wziętości. Filozofowie, ktorzy ją rozwijali w swych dziełach, składają cały legion; wielbicieli zaś, którzy ją pod niebiosa wynosili, było bez liczby. Dziś jeszcze, chociaż mało kto dba o filozofię, dosyć pospolitem jest mniemanie, że jeśli jaka filozofia może się na co przydać, to chyba tylko Heglowska — jeżeli warto filozofować, to chyba tylko w ślad za Kantem i Heglem.

Scharakteryzować tę filozofię, czyli powiedzieć w kilku słowach, na czem ona polega, nie jest rzeczą

łatwą. Widząc pewien związek, nietylko historyczny ale też logiczny między systemami, które po sobie następowały od Kanta do Hegla, można zaraz odgadnąć, że jakaś jednolita myśl snuje się pod temi rozmaitemi formami; ale ten Proteusz tak jest zmienny, w tak rozmaite co chwila przedzierzga się postacie, że trudno uchwycić właściwą jego istotę.

Dokładniejsze więc określenie tej filozofii wyniknie dopiero z wytropienia jej rozwoju dziejowego. Na teraz powiedzieć możemy, że główną jej myślą jest: wysnuć wszystko *a priori* z jakiejś jedności idealnej, właściwie z samego rozumu. Już od kartezyuszowego *cogito, ergo sum*, rozum filozofów szukał w sobie samym punktu oparcia, ale tylko formalną stronę filozofii, t. j. zaczątek, rozkład, dowody z siebie samego wysnuć usiłował; treść zaś przedmiotową czyli objekt filozofii brał zawsze z przedmiotu, *a posteriori*. Był to kierunek idealny, lecz umiarkowany. Ale w głowach myślicieli niemieckich tego wieku rozum spróbował wysnuć z siebie samego już nietylko formę, lecz i treść całej filozofii: — odrzucić wszystko co wiadome z doświadczenia *a posteriori*, minąć wszelką empiryę, wszelkie fakta, wszelkie dane — i z jednej zasady, z jednego pierwiastku bezwzględnie pierwszego, zwanego Absolutem, wyprowadzić czystem rozumowaniem *a priori* cały wszechświat myśli i bytu, *das ganze All konstruiren* — to jest zamiarem, tendencyą, oraz cechą charakterystyczną tej filozofii. Z początku szukała ona omackiem swego Absolutu, nie zdając sobie dokładnie sprawy, na czem on istotnie zależał; lecz wkrótce przyszła do przekonania, że takowym nic innego być nie może tylko myślenie, czy idea, czy pochód pojęcia — w gruncie sam rozum. Jest to więc prawdziwy i d e a l i z m t r a n s c e n d e n t a l n y — najradykalniejszy jaki być może. Transcendentalnem nazywał Kant wszystko, co jest po za zjawiskiem empirycznem. Schelling zaś

całą tę filozofię na gruncie Kanta wyrosłą, nazwał transcendentalną, oznaczając przez to rzeczoną jej cechę: iż przeskakując empiryę, od razu na Absolucie *a priori* buduje. I ta nazwa w ogóle się przyjęła. Nie przeczę, że ten pomysł wysnucia wszechwiedzy i wszechświata z jednego jądra ma coś wspaniałego i powabnego. Wszelako wziąć odrazu ten urok za rękojmię prawdy i, nie zbadawszy wartości filozoficznej tego trybu transcendentalnego, oddać mu cześć bezwzględną, byłoby oczywiście płochością.

Zdaniem samego Hegla, zbadać jaką rzecz umiejętnie, trzeba przedewszystkiem poznać ją genetycznie, t. j. poznać jakim sposobem powstała i rozwinęła się. Idąc za tą słuszną wskazówką, wezmiemy najpierw na uwagę powstanie i rozwój filozofii transcendentalnej, następnie zbadamy zasady, na których się opiera, wkońcu przypatrzymy się skutkom, do których prowadzi.

Otóż więc geneza tej filozofii. Za ojca i założyciela owego całego kierunku uchodzi powszechnie Kant. Schelling całą filozofię transcendentalną nazywa „filozofią Kanta". Tymczasem Kant występuje ze stanowiska czysto empirycznego, zmysł uważa za jedyną władzę, za pomocą której coś o przedmiocie wiedzieć możemy; o Absolucie, będącym treścią i podstawą całej filozofii transcendentalnej, Kant nic nie wie. Skądże mu więc tytuł założyciela tego kierunku? Rzecz tak się ma: Kant nie założył właściwie tej filozofii, nie ujął jej treści, ale ją wywołał, dał jej powód bytu — sam oparty na empiryzmie, przepchnął filozofię w idealizm. W istocie bezwzględny aprioryzm, stanowiący główną myśl tej filozofii, jest tylko możebnym w świecie idealnym, bo tylko w sferze idei można postępować czysto *a priori* i obejść się bez danego faktu. Otóż Kant w swej *Krytyce czystego rozumu*, zaprzeczywszy możność poznania przedmiotu *(die Sache an sich)*, zamknął filozofię w podmiocie, a tak zmusił ją

do wytwarzania sobie swego świata z własnych idei, a zatem apriorystycznie. Później wprawdzie filozofia transcendentalna usiłowała wyjść z tego stanowiska czysto podmiotowego, ale tego dokazać nie mogła, jak tylko identyfikując przedmiot z podmiotem, a kierunek idealno-apriorystyczny, którym ją Kant popchnął, stale zachowała. Tak więc osią zwrotną tej olbrzymiej zmiany w świecie filozoficznym i punktem wyjścia całej filozofii transcendentalnej jest twierdzenie Kanta, że przedmiot sam w sobie nie może być poznanym; to zaś twierdzenie wyrosło w głowie filozofa królewieckiego z zasad empirystycznych, odziedziczonych po Lockem. Kant, analizując za Lockem działania umysłowe, przyszedł do wniosku, że sądy ogólne, stanowiące całe nasze bogactwo umysłowe, nie mają rzeczywistego powodu ani w analizie pojęć, ani w empiryi — zatem że to są sądy *syntetyczne a priori*. Stąd wypadło, że powodem takich sądów muszą być wrodzone i konieczne prawa naszego umysłu *(subjective Canonen des Denkens)*; innemi słowy, że w sądach ogólnych sądzimy tak, nie dlatego, że wiemy, iż tak się rzecz ma (gdyż tego znikąd wiedzieć nie możemy), ale dlatego, że tak sądzić musimy — prawem koniecznem naszego umysłu. Stąd znowu wypłynął wniosek, że orzeczenia, które w takich sądach dajemy przedmiotom — nawet takie jak: przyczyna, substancya, istnienie, rzeczywistość i t. p. — są tylko czczemi formami naszego umysłu, bez wartości przedmiotowej; a więc wkońcu, że o przedmiocie nic zgoła nie wiemy — wszelki przedmiot jest dla nas, jak się Kant wyraża, *ignotum X*.

Jasna rzecz, że wynikiem tej krytyki kantowskiej był sceptycyzm i nihilizm. Starał się Kant ratować z tej toni przynajmniej główne pojęcia moralne, na stanowisku rozumu praktycznego *(Kritik der praktischen Vernunft)*. Jesteś, mówi nam, w moralnym porządku

niezależnym i niepodległym *(autonom)*, tylko przed sobą samym odpowiedzialnym; wszelako, abyś w praktyce żył uczciwie, potrzebujesz niektórych pojęć, mianowicie o wolności woli, o nieśmiertelności duszy i o istnieniu Boga. Istotnie, czy masz w działaniu wolny wybór, czy dusza twoja jest nieśmiertelną, czy Bóg istnieje, o tem nic nie wiesz w teoryi, dowodu na to żadnego nie masz, jak niezbicie wykazałem w mojej *Krytyce czystego rozumu;* ale w życiu te pojęcia są ci potrzebne — więc w praktyce miej je za prawdy.

Oczywista, że taka rehabilitacya tych żywotnych prawd nie była bardzo pocieszającą. Jacobi, chcąc im przyjść w pomoc, czytał i odczytywał *Krytykę czystego rozumu*, aby w niej fałsz wykazać; ale, jak sam powiada, żadnego sofizmu wykryć nie zdołał. Biedak widział wszędzie związek logiczny, a wkońcu wynik rozpaczliwy. Więc po prostu zrozpaczył o rozumie, przeklął go jako zwodziciela, który tylko zdolny do sceptycyzmu prowadzić, i osadził nad nim wyższą władzę — *die Vernunft*, która nie dąży do prawdy rozumowaniem i dowodami, jak rozum (*Verstand)*, ale poznaje ją bezpośrednio uczuciem umysłowem (*Gefühl)*, podobnie jak zmysł poznaje bezpośrednio swoje przedmioty poczuciem. Tą tedy władzą, niby zmysłem duchowym, niby wiarą *(Vernunft- oder Gefühlsglaube)*, dosięgamy, zdaniem Jacobiego, wszystkich prawd nadzmysłowych i boskich.

Nie nowy to pomysł. I przed Jacobim i po nim, z obawy sceptycznego racyonalizmu, kuszono się o takie zrzeczenie się rozumu i zastąpienie go czem innem. Jak Jacobi chce zastąpić rozum poczuciem prawdy, tak niegdyś Huet chciał go zastąpić objawieniem Boskiem, Lamennais wiarą w tradycye rodzaju ludzkiego, Libelt wyobraźnią, Gołuchowski miłością itd. Ale to wszystko, jak dobrze powiada Trętowski, jest tylko bankrutowaniem filozofii; tacy filozofowie nietylko pierzchają przed

sceptycyzmem, ale nawet rzucają mu swą broń pod nogi — przeto nie ratują prawdy, ale ją radykalniej gubią. Skoro się przyznało sceptykom słuszność na polu rozumowania, skoro darowało im się rozum, wszystko przepadło, i wiara i filozofia. Próżno już wtedy wymyślać inne kryterya prawdy, bo zawsze spotkamy się z fatalnym dylematem: albo są na to dowody, że te kryterya są źródłami prawdy a nie fałszu, a wtedy rozum o tych dowodach sądzi, a rozum już potępiony — albo nie dowodzisz, tylko twierdzisz, a wtedy trzeba je przyjąć ślepo, bez dowodu, bezrozumnie — ale to się sprzeciwia ludzkiej naturze, to tryumf sceptycyzmu.

Po Kancie więc dwie tylko drogi zostawały do wyboru: albo zbić Kanta, wykazać sofizmat w samym zawiązku jego *Krytyki* i zrehabilitować rozum, albo przyjąwszy jego zasady, wyrzec się szczerze poznania przedmiotu i prawdy przedsobnej. Pierwszą drogę wskazali w Niemczech Zallinger [1]), w Hiszpanii Balmes, w Polsce Jan Śniadecki [2]); wykazali, jak na dłoni, czczość owej bajki o sądach syntetycznych *a priori*, na której Kant całą swoją filozofię buduje; — lecz zbijając Kanta, trzeba było podnieść dawne chrześcijańskie filozofii zasady, a były to czasy, w których o tych zasadach słyszeć już nie chciano, ale tylko nowość w filozofii popłacała; głos więc tych mężów przebrzmiał bez skutku.

Tymczasem drugą drogą, czyli w ślad za Kantem, kroczył olbrzymio Fichte, najlogiczniejszy z epigonów Kanta. Odcięty od przedmiotu przez krytykę Kantowską, a śmielszy od mistrza, zaprzeczył on poprostu przedmiot. Niema wcale przedmiotu u Fichtego, tylko podmiot, jaźń istnieje. Że przedmiotu niema, wynika to z zasad

---

[1]) *Disquisitiones philosophiae Kantianae* 1799.

[2]) *Rozmaitości*, Tom IV, posiedzenia literackie uniwersytetu Wileńskiego 1819, 1820.

Kanta; bo jeśli nic nie wiemy o przedmiocie, jakiem prawem przypuszczać jego istnienie? Tu Fichte słusznie wyrzuca Kantowi niekonsekwencyę, w którą wpada, przyznając byt nieznanemu noumenon. Że zaś jaźń istnieje, dowodzi Fichte formułkami oderwanemi, które, jakeśmy już wspomnieli, wychodzą w gruncie na to samo, co Kartezyusza: *cogito, ergo sum*[1]). Czemże więc są wszystkie przedmioty, które przez zmysły i rozum poznaję, jako odrębne od siebie — natura, świat? To wszystko, cała ta nie-jaźń, niczem innem nie jest, jak tylko idealnem i wsobnem działaniem jaźni, jakąś zaporą albo granicą, którą jaźń sama w sobie osadza, koniecznem swej natury prawem. Albowiem jaźń bezwzględna, nieograniczona, nieskończona, nie może, jako taka, ani się pojąć, ani nawet istnieć; musi się więc ograniczać; to zaś czyni, sadowiąc w sobie rozmaite niejaźnie, na które nie skończona jej działalność napotykając, odbija się niejako, wraca ku sobie (reflektuje), i w tem to odbiciu się poznaje jużto siebie, jako jaźń ograniczoną i względną (nasze empiryczne ja), jużto niejaźn, jako swoją granicę (niby przedmiot). Samem zaś tem poznaniem się, czyli tą świadomością, jaźń sadowi czyli tworzy i siebie i tę niejaźń. Zatem pospolite mniemanie, że niejaźń, t. j. cały świat przedsobny, jest czemś od nas odrębnem i w sobie istniejącem, jest czystem złudzeniem, od którego dopiero filozofia ma nas oswobodzić. Lecz dalej jaźń, wskutek parcia swej przyrodzonej działalności i oraz z obowiązku moralnego, walczy z tą zaporą niejaźni i wkońcu pokonywa ją i w siebie włania. Aliści zaraz inną sobie niejaźń sadowi, o którą się znowu odbija, a tę jeszcze pochłonąwszy, nowe sobie stawia granice... i tak dalej w nieskończoność: — wieczne ograniczania się

[1]) Dowód tego twierdzenia i zestawienia Fichtego z Kartezyuszem obacz u Balmesa: *Filozofia fundamentalna* Tom I roz. 7.

i odbijania o te granice idealne — i wieczne tychże granic przekraczania. Tak tedy jaźń Fichtego, istny Tantal, dąży w nieskończoność: wiecznie się poznaje, a nigdy do zupełnego poznania się nie przychodzi; gdyż poznanie się bez ograniczenia, zdaniem Fichtego, jest niepodobnem.

Z tych zasad wynikałoby, że nic nie wiem o innych ludziach — że jestem sam na świecie — ba! nawet, bez świata. Bo inni ludzie, tak samo jak wszelkie inne przedmioty, przedstawiają mi się jako niejaźń, jedynie za pośrednictwem zmysłów; to wszystko zaś u Fichtego jest tylko złudzeniem, tylko wsobnem działaniem jaźni, bez przedmiotowości; orzeka on nawet uroczyście, że „nie pojmuje, jak może myśliciel wyjść ze swego Ja“. Konsekwentnie więc powinienby Fichte sądzić, że on sam jeden w swojej jaźni istnieje, resztę zaś ludzi zaprzeczyć; tak samo jak od Kanta w imieniu logiki żąda, aby on zaprzeczył swoje neumenon. Wszelako, na szczęście nasze, Fichte nie posuwa nieludzkiej logiczności aż do zgładzenia nas swojem zaprzeczeniem, lecz twierdzi, że trzeba wierzyć, wiarą filozoficzno-moralną, że ów pochód albo rozwój idealny jaźni odbywa się w wielu razem liniach albo kierunkach, że wiele niby promieni tej absolutnej jaźni odbija się o rozmaite niejaźnie; i stąd powstaje mnóstwo względnych i ograniczonych jaźni czyli świadomości empirycznych (po naszemu, mnóstwo ludzi). Między temi jaźniami Fichte zakreśla stosunki prawne, zawiera tak zwany kontrakt społeczny Jana Jakóba Rousseau *(le contrat social)*; ale z tem wszystkiem, zostając wierny zasadom, nie przyznaje tym jaźniom rzeczywistości osobnej, bytu samoistnego; są to tylko świadomości chwilowe jednej i tej samej obsolutnej jaźni, która sama jedna rzeczywiście istnieje i w tych względnych jaźniach poznaje się rozmaicie, o ile że się od rozmaitych odróżnia niejaźni. Wkońcu więc cała filozofia i cała mądrość streszcza się ostatecznie w tem zdaniu: „Ja

stawiam w sobie podzielną jaźń naprzeciw podzielnej niejaźni“ [1]).

Wymysł zaiste olbrzymi; cała filozofia w jednej formułce! Wszakże przyznać trzeba, że ta jaźń Fichtowska jest jakiemś cudacznem bożyszczem: nieskończona a jednak koniecznie się ograniczająca; naturalnie dąży do zniesienia tych granic, a jednak z konieczności natury niemi się krępuje; jest tak mądra, że ile razy oczy otworzy, w mgnieniu oka tworzy przecudną harmonię świata, a przecież tak głupia, że się nieustannie łudzi i oszukuje; jest nieskończoną i wszechmocną w swej działalności, a przecież ta działalność odbija się o niejaźń — która niczem nie jest; jest istotą bezwzględną, najwyższą, absolutem, a jednak podlega niesłychanym zależnościom; sama się w swoich rozumowaniach zbija, swoim żądzom stawia opór, przymusza się do rzeczy, których nie chce, sprawia sobie, niewiedzieć czemu, najnieprzyjemniejsze wrażenia, jak choroby, bólu, smutku, ognia, kijów itp. — wreszcie od wieków i bez początku umysłowo się rozwija, a dopiero w głowie Fichtego przyszła do prawdziwego o swej naturze pojęcia. Doprawdy każdy inny filozof powiedziałby, że to niedorzeczność i nagromadzenie sprzeczności — ale Fichte twierdzi, że to tajemnica! a te ograniczenia się jaźni nazywa niepojętemi: *die unbegreiflichen Schranken des Ich!*

To wszystko, jak i to co powiemy o następujących systemach, czytelnikowi niewtajemniczonemu w misterya nowej szkoły niemieckiej, wyda się zapewne bardzo dziwnem — może nas posądzi o fałszywe przedstawianie zdań. Zaiste, gdyby ci filozofowie należeli do dalekiej przeszłości, gdyby własne ich dzieła były zaginęły, trudno byłoby uwierzyć, że takie teorye znalazły miejsce

---

[1]) *Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. — Grundlage der Wissenschaftslehre,* I. Theil, § 3.

w głowach tak sławnych myślicieli. Atoli ta nauka wykładała się w przeszłem pokoleniu, dzieła samych tych mistrzów są pod ręką. Tylko trzeba je czytać z wielką uwagą i cierpliwością, aby wygrzebać nagą treść z pod grubego pokładu najzawilszych form umiejętnych. Zresztą ta sama treść znajduje się i w nowszych sprawozdaniach o tych systemach, nawet najprzychylniejszych, jak u Schweglera, Gołuchowskiego, Libelta itd., byle rzecz obrać z bawełny, w którą czasem bywa uwinięta. Ale z drugiej strony, uważając stanowisko, z jakiego wychodzą ci filozofowie, łatwo wyrozumieć, jakim sposobem do takich wniosków przyszli. I tak Kant przypuściwszy raz sądy syntetyczne *a priori*, party siłą logiki, musiał przyjść do swej sceptycznej konkluzyi. Fichte, biorąc tę konkluzyę za podstawę, słusznie zaprzecza rzeczywistość przedmiotu; odrzuciwszy zaś przedmiot, musi tłumaczyć zjawiska, które nam się jako przedmiotowe pojawiają, działalnością podmiotu; ta działalność musi być prawem koniecznem jaźni, bo rzecz oczywista, że ów pozór przedmiotu mimowolnie nam się narzuca; wkońcu to walczenie z niejaźnią i onej pochłanianie w tej teoryi jest dosyć naturalnem; przedmiot bowiem zrazu przedstawia się umysłowi jako obcy, nieodgadnięty, a przeto niejako oporny; lecz jaźń umysłową pracą pokonywa ten opór, t. j. pojmuje przedmiot, przez co go myślnie w siebie włania *(comprehendit)*; a ponieważ przedmiot u Fichtego nie ma bytu przedsobnego, wypada, że jaźń, pojmując go, pochłania go całkowicie. Wprawdzie uciekanie się do wiary filozoficznej albo do rozumu praktycznego, aby ocalić mnogość jaźni empirycznych, t. j. istnienie innych ludzi, jest niefilozoficznym wykrętem (*une mauvaise défaite)*; ale trzeba to wyrozumieć, zważywszy, że nie było innego ratunku — tonący i brzytwy się chwyta.

Mamy więc przed sobą pierwszy system transcendentalny. Z Absolutu, który tu jest jaźnią bezwzględną, snuje się wszystko koniecznie, idealnie, *a priori;* cała filozofia streszczona w jednej zasadzie. Ta jedność przynęca umysły, ale przytem rażące błędy tego systemu wołają o poprawkę. Honor tej poprawki przeznaczony był Schellingowi, uczniowi i następcy Fichtego. Schelling w pierwszych latach swego zawodu filozoficznego, krążył tylko w kółku pojęć swego mistrza; ale niebawem zmiarkował, że te *unbegreifliche Schranken des Ich*, te niejaźnie, które mają być niczem, a jednak ograniczać mają i odbijać wszechwładną działalność jaźni, przed poważną krytyką ostać się nie mogą. Usiłował więc, nie porzucając stanowiska Fichtego, postawić tę niejaźń na równi z jaźnią. Atoli stąd mu wypadło, że ani jaźń, ani niejaźń nie mogą być najwyższym pierwiastkiem, Absolutem, gdyż w taki sposób tak jedno jak drugie jest czemś względnem; a zatem Absolut musi być jeszcze po nad jaźnią i niejaźnią. Cóż więc będzie tym najwyższym Absolutem? — bezwzględna tożsamość jaźni i niejaźni, myśli i bytu, ducha i natury; — ta tożsamość jest wszechbytem, Bóstwem; porządek zaś idealny i realny, to niby przeciwne bieguny tegoż Absolutu, ale w istocie (*realiter*) te dwa porządki są jedną i tą samą rzeczą. Poznanie tej zasady powszechnej tożsamości porządku idealnego i realnego jest, według Schellinga, pierwszym krokiem w filozofii; dowodzić jej nie można, gdyż ona właśnie jest podstawą wszelkiego dowodzenia, wszelkiej pewności, bo wszelka wiedza właśnie na tożsamości pojęcia i przedmiotu się zasadza [1]). Zatem inaczej poznać jej nie mo-

---

[1]) Prawda wiedzy istotnie zależy na jakiejś tożsamości myślnej pojęcia i przedmiotu t. j. na tem, aby pojęcie było takie, jaki jest przedmiot, czyli aby wyrażało idealnie to, co jest w przedmiocie realnie. Ale stąd przeskoczyć do tożsamości rzeczowej, t. j. żeby pojęcie było tem

żemy, jak bezpośrednią umysłową intuicyą Absolutu. Stąd też, według Schellinga, tryb filozofii musi być koniecznie apriorystyczny: filozofia powinna poczynać od szczytu i spuszczać się do nizin, t. j. wychodząc od Absolutu bezpośrednio widzianego, *a priori* wytworzyć wszechświat.

Oto podstawa Schellinga. Lecz przypatrzmy się bliżej, jak wygląda ten Absolut i jak z niego wysnuwa się cały świat. Absolut czyli Bóg Schellinga jest czemś zupełnie obojętnem względem wszelkich różności i przeciwieństw, nie jest on ani tem ani owem, nie tyle zjednoczeniem, ile jednością jeszcze nierozróżnioną przeciwstawień; zarazem bytem i myślą, treścią i formą, ogółem, nieskończonością i szczegółem, skończonością, nakoniec przedmiotem-podmiotem *(Subject-Object)*. Wszelako w tej obojętności Bóg nie jest jeszcze rzeczywistym, ale dopiero możebnością wszystkiego; aby się zrealizować, musi on się z możebności w rzeczywistość wyłonić; a tem samem się rozróżnić, nie tracąc jednak w tych różnościach swej istotnej i realnej jedności. Ponieważ zaś to odróżnienie się nie jest przypadkiem czasowym, ale prawem natury Absolutu, jest ono równie wiecznem, jak sama obojętność, i przezeń tylko Bóg się wiekuiście urzeczywistnia.

Jakież tedy są te różności albo przeciwieństwa, w które się Bóg wyłania? Natura i Duch. Najpierw Absolut przechodzi w formę, a tem samem podmiot w przedmiot: i to jest natura — wyłanianie się Absolutu w formę. Każde pojedyncze jestestwo w naturze jest tylko chwilą, ostojem tego czynu. Lecz znowu, niby drugą linią, Absolut włania w siebie wydaną formę, przedmiot znowu przechodzi w podmiot — i to jest świat

---

samem, czem jest przedmiot, to *saltus mortalis* — jaki zresztą często się przydarza tym filozofom.

duchowy. Wszelako, na co Schelling kładzie nacisk, to wyłanianie i włanianie tylko myślą odróżnić można, rzeczywiście jedno i drugie jest jednym i tym samym czynem, wiekuistem rozróżnianiem się *(Selbstdifferenzirung)* Boga jako absolutnej obojętności.

Taki jest zarys filozofii Schellinga w głównym okresie, który spinozystycznym zowią. Z tego zawiązku snują się długim szlakiem symetryczne konstrukcye i podziały natury i ducha; ale te szczegóły, jakoteż wędrówki Schellinga po różnych systemach [1]), obecnie nas nie obchodzą, gdyż naszem założeniem nie jest wykładać systemy, ale tylko w ich głównej myśli i wzajemnym związku wskazać pochód i rozwój filozofii transcendentalnej.

Już zaś z tego zarysu widzimy, że Schelling, lubo w wielu rzeczach oryginalny i niezaprzeczenie o wiele wyższy od Fichtego, jednak idzie dalej tym samym torem: punktu wyjścia Fichtego t. j. wyników krytyki kantowskiej nie myśli wcale naruszać, owszem broni ich w swoich *Listach o dogmatyzmie i krytycyzmie*, stanowisko idealistyczne i zasadę bezwzględnego aprioryzmu wiernie zachowuje — słowem jego filozofia jest dalszym

---

[1]) Ten system rozwinął Schelling głównie w pismach: *Darstellung meines Systems der Philosophie: Zeitschrift für speculative Physik; Bruno, oder das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge* i t. d. Później zaś odmienił znacznie swój kierunek, oderwał całkiem stworzenia od Twórcy i miał je za idee, które się od Absolutu odosobniły, ale znowu mają doń powrócić i jego jestestwo obecnie uszkodzone uzupełnić; słowem prawie żywcem przyjął pojęcia szkoły Neoplatońskiej i Gnostyków. Obacz: *Philosophie und Religion; Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie.* Nareszcie w późniejszych pismach, jak *Über das Wesen der menschlichen Freiheit; Philosophie der Mythologie und Offenbarung* i w wykładach berlińskich (1842) puścił się torem mistycyzmu i jął się na zasadach swego pierwotnego panteizmu tłómaczyć Trójcę św., Wcielenie, Odkupienie, grzech pierworodny, istnienie szatana i t. d. Te dwie późniejsze fazy filozofii Schellinga pomijamy, bo zostały bez wpływu na ogólną filozofię.

rozwojem tej samej filozofii. Jego wychylenie się z podmiotu do przedmiotu jest wprawdzie niekonsekwencyą, bo, jak dobrze dowodzi Fichte, na zasadach Kanta „filozof nie może wyjść ze swego Ja“, ale to prowadzi Schellinga do osadzenia Absolutu w bezwzględnej obojętności, w czem właściwie leży wyższość jego teoryi i wielki krok naprzód w kierunku transcendentalnym. Albowiem, jak się już pokazuje z tego, cośmy dotąd w pierwszych tego kierunku systemach widzieli, kanwą całej filozofii transcendentalnej jest sam rozwój naszego myślenia czyli porządek logiczny, a zresztą z natury idealizmu oczywiście wynika, że tak być musi; otóż w naszem myśleniu panuje prawo dążenia do pojęć coraz ogólniejszych przez abstrakcyę czyli pochłonienie szczegółów — prawo od wieków znane pod imieniem *principium generificationis*. Pojęcia ogólniejsze i oderwańsze są niejako wyższe od konkretniejszych, ponieważ wiele takowych ogarniają i mają się względem nich jak „obojętność nierozróżniona“; pojęcia zaś konkretniejsze zawierają treść pojęcia wyższego, pod który są podporządkowane *(genus)*, a nadto cechę szczegółową, którą się od innych współrzędnych odróżniają *(differentiam)*. I tak n. p. pojęcie rośliny ma pod sobą pojęcia drzewa, krzaku, trawy i t. d., tudzież stanowi ich wspólną treść, obojętną względem różnic i osobnych cech, które pojęcia drzewa, krzaku, trawy, do istoty rośliny dodają. Samo zaś pojęcie rośliny podporządkowane jest pod wyższe czyli jeszcze ogólniejsze pojęcie istoty żyjącej i podobnie z niego wypływa przez uzupełnienie czyli wyszczególnienie pojęcia istoty żyjącej cechą właściwą roślinom, odróżniającą je od innych żyjących istot. Idąc dalej tym trybem, przychodzimy do jednego pojęcia najogólniejszego, zawierającego wszystkie inne w swojej ogółowości, a zatem najwyższego i pod względem ogółowości nieskończonego. Tem zaś jest ogółowe poję-

cie bytu *(lêtre, das Sein)*. Starzy nazywali to pojęcie transcendentalnem, a można je też nazwać absolutem logicznym, ponieważ jest szczytem trybu myślnego, nie ograniczonym żadnym szczegółem, nie zawarunkowanym żadną różnicą, wreszcie treścią i podstawą wszystkich pojęć, stanowiących ów porządek loiczny. Zatem idealizm czyli filozofia, która tylko porządek loiczny uznaje, musi konsekwentnie przyjąć pojęcie bytu za swój Absolut, a stąd fatalnem następstwem musi przyjść do panteizmu, gdyż pojęcie bytu, jak się rzekło, jest w porządku myślnym immanentną treścią wszystkiego. Tak się działo u Eleatów, u Filona, u Erygeny i wogóle u panteistów; widzieliśmy to w rozdziale poprzednim.

Otóż Schelling przyszedł po tego samego rezultatu; widoczna rzecz bowiem, że ta bezwzględna tożsamość, nierozróżniona i obojętna względem różnic, niczem innem w gruncie nie jest, tylko bytem oderwanym. W samej rzeczy, byt, jako oderwany w pojęciu, jest obojętnym względem różnic; jest także tożsamością loiczną wszystkiego — boć oczywiście wszystko jest bytem, więc pod względem bytu loicznie jedno; w ten sposób też naturalnie się tłómaczy, dlaczego Absolut Schellinga, jako taki istnieć nie może, lecz aby się urzeczywistnić, musi się wyłonić w szczegóły — bo po prostu byt jako ogółowy istnieć nie może, ale tylko jako byt określony, byt duchowy lub byt materyalny; tłómaczy się również identyczność ducha i natury w Absolucie — gdyż pojęcie bytu jest immanentną treścią obojga, czyli innemi słowy, jedno i drugie jest bytem; wkońcu naturalnie wypływa intuicya takiego Absolutu, boć niezawodnie ogólne pojęcie bytu przedstawia się naszemu umysłowi bezpośrednio i intuitywnie; słowem cała filozofia Schellinga z tej zasady, że ogólne pojęcie bytu jest Absolutem, składnie i konsekwentnie się wysnuwa. Zatem Schelling, tak pojąwszy Absolut, naprowadził filozofię transcendentalną na

tor odpowiedni do jej założenia i punktu wyjścia. I stąd to wyższość i przewaga Schellinga nad poprzednikami. Kant wywołał kierunek idealno-apriorystyczny, ale sam go nie pojął, nie sformułował; Fichte go pojął i przeprowadził, ale jeszcze nie trafił do odpowiedniego temu kierunkowi Absolutu i stąd, mimo swej affektowanej logiczności, tak często doznaje niepowodzenia; Schelling wreszcie wpadł na odpowiedni Absolut i przeto już szczęśliwszym jest od Fichtego. Ale i Schelling nie dokończył jeszcze budowli; trafił on na ten Absolut, ale nieświadomie; jego Absolut, jakeśmy wykazali, jest w gruncie rzeczy ogólnem pojęciem, ale sam Schelling tego wyraźnie nie pojął, nie wypowiedział stanowczo. Kto to uczyni, ten dopiero uwieńczy gmach filozofii transcendentalnej. — Uczynił to Hegel.

Jak Schelling poprawiał Fichtego, tak Hegel Schellinga poprawia. A najpierw Hegel śmieje się z Schellinga, że jego Aasolut niby z pistoletu wystrzela, to znaczy, że podług Schellinga Absolut ma być poznany bez dowodów, intuicyą. Sam tedy bierze się do dowodzenia; a dowieść zamierza, że Absolutem i prawdą jest tylko ogół *(das Allgemeine)*, a zatem że szczegóły, jednostki, pojedyncze przedmioty, wszystko, co przez zmysły lub pojęcia mniej ogólne poznajemy, nie ma rzeczywistości, jest tylko pozorem, łudzeniem. Takie jest założenie fenomenologii, która stanowi wstęp do filozofii heglowskiej [1]).

Ku temu celowi szuka Hegel środka, oręża do zwalczenia naszych przekonań o prawdziwości pojedynczych przedmiotów i szczegółowych wiadomości. Wielu ludzi przed Heglem tego samego szukało: wszyscy sceptycy, wszyscy panteiści; ale nikomu dotąd nie wpadło na myśl,

---

[1]) W tem znaczeniu Hegel odwołuje się do fenomenologii na początku *Encyklopedyi* (*Objekt. Logik I. Abtheilung*).

aby tym orężem miał być biedny zaimek „to“. Otóż tego zaimka chwyta się Hegel i tak nim wojuje: wiedza nasza zaczyna się od postrzeżenia bezpośredniego; już zaś w tem postrzeżeniu tylko ogół jest prawdą; postrzeżenie, o ile się ma do pojedynczych rzeczy, jest tylko mniemaniem błędnem; — dlaczego? — bo samo siebie zaprzecza i to takim sposobem: w postrzeżeniu objawia się jednostkowy przedmiot i jednostkowa wiedza podmiotowa; bierzmy się najpierw do przedmiotu. Widzę drzewo i mówię: „to drzewo“; aliści znów widzę okno i mówię: „to okno“; *to* przestało być drzewem i stało się oknem; drugie postrzeżenie, o ile pojedynkowe, zaprzecza pierwszemu, zostaje tylko *to*, co wyraża ogół. Podobna historya powtarza się, biorąc na uwagę dwie formy czasu i przestrzeni, w których każde postrzeżenie się iści. *Tu* jest *to* w przestrzeni, a *teraz*, *to* w czasie. Co jest tu? — tu jest n. p. dom; obróćmy się; cóż będzie tu? tu jest ogród. Dom znikł, zaprzeczył go ogród, którego podobny los spotka za chwilę; zostanie tylko niezaprzeczenie tu, t. j. ogół i forma przestrzeni. Tak samo, cóż jest teraz? — teraz jest noc; zapiszmy to, a przespawszy się, wróćmy i czytajmy: „teraz jest noc“; otóż nieprawda, bo teraz jest dzień; dzień zaprzeczył noc, zostało więc tylko obojętne teraz t. j. ogół i forma czasu.

Otóż rzecz skończona z przedmiotem; ale ten sam los czeka podmiot, o ile jednostkowy. Z poprzedniej dyalektyki został się z przedmiotu ogół; gdzież jest ten ogół? Ogół siedzi w wiedzy; a gdzie wiedza? — w mojem Ja. Ja wiem, i przedmiot jest, bo ja go wiem; gdybym go nie wiedział, nie byłby wcale. Ale podczas gdy ja wiem, że to jest drzewo (bo stoję przed drzewem), ktoś inny (stojący przed domem), inne Ja, równie uprawnione jak moje, wie, że to jest dom. Zatem jedno jednostkowe Ja znosi, przeczy drugie — i zostaje tylko Ja ogółowe. Zresztą ja i ty jesteśmy także takiemi je-

dnostkami, jak przedmioty, ja i ty jesteśmy ten, i to ten zabija nasz byt odrębny i osobisty i zlewa nas w ogół. Słowem fenomenologia idzie tym krokiem, aż nic nie zostawi w dziedzinie prawdy, jak tylko czysty ogół, pojęcie -- wszystko inne samo się zaprzeczyło — jest więc czczym pozorem.

To wszystko przypomina, co Arystoteles[1]) opowiada o pewnym Greku, który tak argumentował: „Kto ma tylko jedną rzecz, ma ich dwie, bo ma tę rzecz i to tylko“. W Grecyi było wielu ludzi, którzy się w te niewinne igraszki bawili; zwano ich sofistami i nie miano ich za bardzo rozumnych. Jednak do tyla rozumnymi byli, że nie myśleli o budowaniu systemu filozofii, tem mniej o opieraniu filozofii na takich podstawach. Ale kiedy czytamy takie igraszki słów[2]) u filozofa, który ma

---

[1]) *II. Elench. cap. 3.*

[2]) Mówię: igraszki słów, bo przecież dotąd rodzaj ludzki nie wyrażał przez zaimki: to, ten i t. p. żadnego ogółu, ale tylko wskazywał na przedmiot obecny, pojedynczy, którego pojęcie wyrażał następującem słowem; a jeśli co tym zaimkiem wyrażał, to właśnie obecność i pojedynczość przedmiotu. Podobnież przez przysłówki teraz, tu, oznaczał rodzaj ludzki chwilę płynącego czasu, spółczesną z wymówieniem tego zdania i punkt przestrzeni, w którym się znajduje mówiący. Jeśli więc w rozmaitych postrzeżeniach powtarza sią tak samo to, teraz, tu, przy rozmaitych rzeczownikach, to za każdym razem to oznacza inny przedmiot, tu inne miejsce, teraz inną chwilę czasu. Jedno więc twierdzenie nie przeczy drugiemu, lecz albo te twierdzenia nic do siebie nie mają, albo, gdy odnoszą się do tej samej rzeczy, to się tylko uzupełniają. Ale, mówi Hegel, mowa ludzka nie jest w stanie wyrazić pojedynczości przedmiotu, a mowa jest odbiciem myśli. Alboż mowa może mieć tyle słów ile jest pojedynkowych przedmiotów? Tym sposobem mógłbym również argumentować z rodzajnika *der, die, das*, z łącznika *und* i t. d., bo i te słowa wciąż się powtarzają. Zresztą, czy ogółowość zachodząca w mowie i myśleniu jest przeczeniem pojedynkowości przedmiotu, a nie raczej oderwaniem od szczegółów? A w końcu jakkolwiek się rzecz ma z myśleniem, czy to przeczenie odbierze przedmiotowi byt? Chyba znowu z góry przypuścimy, że przedmiot nie ma innego bytu, jak w myśleniu — co dopiero ma być dowiedzionem i wyniknąć jako wniosek z całej fenomenologii. To

pretensyę wypowiedzieć ostatnie słowo o prawdzie bezwzględnej, i dowiadujemy się, że na tych podwalinach ma stać kolos jego filozofii, zaiste — *vox faucibus haesit!*

Lecz bądź co bądź fenomenologia doprowadziła do tego rezultatu, że tylko ogół jest prawdą, szczegóły zaś i rzeczy pojedynkowe są tylko pozorem. To jest podwaliną filozofii heglowskiej. Stąd już wynika, że ten ogół, właściwy przedmiot filozofii, nie tworzy się przez nasze subjektywne myślenie, jak pospolici filozofowie mniemali, gdyż on sam jest jedyną rzeczywistością; ale w naszem subjektywnem myśleniu przychodzi on tylko do świadomości o sobie. Wszelako ogół nie może być rzeczywistym jako taki, t. j. w swej ogółowości, ale tylko w szczegółach; przeto też ma on w sobie tę konieczność szczegółowania się, czyli wnętrzne parcie do przechodzenia w szczegóły (które zaraz wytłómaczymy), i w tem dopiero szczegółowaniu się ogół jest rzeczywistym. Albo raczej, sam ten ruch nieustanny ogółu ku szczegółom, w których przecież ogół nie przestaje być ogółem, sam ten ruch, mówię, jest jedyną rzeczywistością, prawdą, treścią wszystkiego, Absolutem.

Ale ten ruch ogółu, jak zaraz obaczymy, nosi wyraźną cechę logiczności, jest trybem czysto dyalektycznym, myślnym; a zatem tylko w myśleniu iścić się może. Więc tylko myślenie jest rzeczywistością; więc — myślenie i byt są jedno i to samo *(identisch)*. Jakoż odróżnić należy (ale nie oddzielić) nasze myślenie podmiotowe od myślenia lub rozumu przedmiotowego, rzeczowego; sam ów ruch dyalektyczny ogółu jest rozumem przedmiotowym *(die seiende Vernunft)*, substancyą ogólną, płynącą, Bóstwem, Absolutem, jestestwem i prawdą wszystkich szczegółowych rzeczy, które same w sobie są tylko po-

---

drzewo, które Hegel zaprzeczył, odwracając mu plecy, pono do dziś dnia stoi, a zaprzeczenie Hegla nic mu nie szkodzi.

zorem, w nim zaś są jako chwile jego dyalektycznego rozwoju i przeto pojawiwszy się, znów się w nim rozpływają. Zaś umysł nasz podmiotowy jest właśnie jedną z chwil tego rozwoju rozumu bezwzględnego, chwilą, w której on przychodzi do świadomości o sobie, staje się subjektywnym, i poznaje się w pojęciu.

Uważamy już, na czem zależy ten ruch ogółu. Szemat hegloski zależy na trzech ostojach: tezie, antytezie, i syntezie, przez które pojęcie przechodzi mocą jakiejś logicznej konieczności, a w tym pochodzie bogaci się w treść, z ogólnego staje się coraz szczególniejszem i konkretniejszem. Na czem zaś zależy ta logiczna konieczność? —W ogóle pod tem słowem rozumie się ścisłość konsekwencyi, wynikanie wniosku z przesłanek; ale u Hegla konieczność logiczna zależy na wynikaniu pojęcia z pojęcia. Stawmy jakiekolwiek pojęcie ogólne, n. p. pojęcie bytu — cóż z niego logicznie wyniknie? Arystoteles powie, że nic zgoła. Ale Hegel upatrzy w tem pojęciu potrzebę zaprzeczenia się: — bytowi zaprzecza nicość, nicość więc, podług Hegla, logicznie wypływa z bytu, jako antyteza. Cóż teraz będzie syntezą? Arystoteles znów powie, że synteza bytu i niebytu jest niemożebną; Hegel zaś osądzi, że byt próżny, czyli żadnem orzeczeniem niewypełniony, jest tem samem co nicość *(sic)*; skąd mu logicznie wypłynie jednia bytu i niebytu: stawanie się[1]). W tem znowu

---

[1]) To twierdzenie: że byt a niebyt są jednem i tem samem, jest niezmiernej doniosłości w systemie Hegla, z tego twierdzenia bowiem wypływa stawanie się, niby jedność bytu i niebytu, właściwy Absolut heglowski; na tem twierdzeniu też zasadza się owa sławna trychotomia logiczna Hegla i cała jego rzeczowa dyalektyka, wirująca w tych trzech momentach: twierdzenie, przeczenie i jedność sprzeczności. Z tego powodu zastanowimy się nieco nad tem twierdzeniem.

Ten pomysł nie jest nowy. Już praszczur Hegla, Heraklit, który również zasadzał filozofię na stawaniu się (*παντα ῥει*), nauczał podobnie, że wszystko jest i nie jest. Arystoteles, opowiadając o tem (IV. Metaph.

pojęciu Hegel upatrzy jakąś jednostronność; która podobnież wymagając zaprzeczenia, zrodzi swoją antytezę; i znów te dwie sprzeczności identyfikując się, dadzą mu trzecie pojęcie jeszcze konkretniejsze — i tak dalej. — Jak widać, pierwiastkiem tego rozwoju logicznego jest przeczenie; ono, że tak powiem, zapładnia pojęcia ogólne, by się z nich rodziły szczegółowe. Absolutem

c. 7), uważa, że to zdanie Heraklita znosi zasadę sprzeczności (to samo nie może być i nie być zarazem), a przez to też znosi różnicę między prawdą a fałszem, albo stanowi, że wszystko jest zarówno prawdą. Następnie zastanawia się nad powodami, które mogły przywieść głowy ludzkie do tak rozpaczliwych i niedorzecznych twierdzeń, a na pierwszem miejscu wymienia nieznajomość logiki. Trafność tych dwóch uwag Stagiryty wykażemy niżej; wprzódy zaś zapytajmy Hegla o dowody jego paradoksu.

Byt, mówi Hegel (*Encykl.* § 87, 88), jest, jako taki, czystą abstrakcyą, więc niczem; byt oderwany nie jest ani tem, ani owem, nie ma żadnych orzeczeń, zatem nie ma czem się odróżnić od nicości i przeto, aby ten próżny byt nie zaginął w nicości, myślenie czuje mus wypełnienia go konkretnemi orzeczeniami — skąd powstają (przedmiotowo) konkretne istoty. — Otóż tu już mamy ten brak ścisłej logiki, który Arystoteles wyrzuca Heraklitowi. Fałszem jest, że byt nie ma czem się odróżnić od niebytu; bo albo tu mowa o podmiotowem, oderwanem pojęciu bytu, albo o przedmiocie tego pojęcia, o bycie przedsobnym. Uważając byt przedsobny tak, jak jest w przedmiocie, racya Hegla jest zarówno niedorzeczną, jak sama zasada, bo przedmiotowo byt nie odróżnia się od innych orzeczeń, nie jest wcale oderwanym, ale jest ciałem, albo duchem, substancyą albo przedmiotem. Przedmiotowo więc byt różni się od nicości całą pełnią treści.

Byt zaś oderwany w pojęciu podmiotowem, nie ma oczywiście mnogich orzeczeń, gdyż jest pojęciem pojedynczem, ale ma jedno orzeczenie, którem się różni najistotniej od nicości, byt jest bytem, czyli (co na jedno wychodzi) byt jest, a tem samem byt nie jest nicością, której pojęcie i, że tak powiem, istota, jest właśnie brak bytu, przeczenie bytu, nie-byt.

Stąd zasada sprzeczności między pojęciami bytu i niebytu jest analityczną i ze wszystkich zasad najoczywistszą; bo jak oczywiście i koniecznie byt jest bytem, tak z równą oczywistością i koniecznością wypada, że przeczenie tego orzeczenia nie zgadza się z tym podmiotem, czyli, że

zaś heglowskim jest ten myślny pochód w całości uważany, wieczne stawanie się pojęcia, *das Werden;* a każda trzecia chwila tego pochodu, jak i samo pojęcie stawania się, jest coraz pełniejszem i dokładniejszem tegoż Absolutu orzeczeniem.

Tym tedy trybem Hegel, poczynając od najogólniejszego pojęcia bytu, rozwija w szeregu trychoto-

---

byt nie jest niebytem. Stąd też ta zasada, zwana *per excellentiam* zasadą sprzeczności, jest, jak wiadomo, podwaliną logiki i wszelkich prawd koniecznych.

A zatem twierdzenie Hegla, jak słusznie zauważył Arystoteles o Heraklicie, znosząc tę zasadę, podkopuje wszelką prawdę i znosi różnicę prawdy i fałszu. Wiem, że Hegel cofa się przed tą konsekwencyą *(Encykl.* § 88); zdaje mu się, że zatwierdziwszy identyczność bytu i niebytu w oderwaniu, może jeszcze utrzymać różnicę i sprzeczność w pojęciach i rzeczach konkretnych. Ale tu znowu mija się z prawdą i logiką. Bo jeśli niemożebna identyczność między jakiemkolwiek orzeczeniem a jego zaprzeczeniem, między twierdzeniem a przeczeniem tego, co się zatwierdziło, toć też niemożebna identyczność między być a niebyć — tożsamość bytu a niebytu. Jeśli zaś ta identyczność między twierdzeniem a przeczeniem tego samego jest możebną, to już zarówno tem samem będzie: być trójkątem, a niebyć trójkątem; być człowiekiem, a niebyć człowiekiem — więc już nie musi trójkąt mieć 3 kątów, człowiek może nie być istotą rozumną i t. d.

Rzecz się wyjaśni w dyalogu.

— Na mocy twojej zasady, mówię do Heglisty, mogę otrzymać wszelkie absurda, n. p. że koło jest kwadratem.

— H. Prosiłbym o dowód.

— Otóż powiedz mi, czemu koło nie może być kwadratem?

— H. Bo gdyby było kwadratem, miałoby punkta obwodu różnie odległe od środka, a tem samem nie byłoby kołem; gdyż koło jest figurą, której obwód jest w każdym punkcie równie odległy od środka.

— Dobrze, ale czy nie może koło zarazem nie być kołem?

— H. Dziwaczne pytanie. Przecież koło musi być kołem; a więc nie może nie być kołem.

— Ja też byłem dotąd tego mniemania; ale ty, tak rozumując, postępujesz wbrew swoim zasadom filozoficznym.

— H. Żartujesz ze mnie.

— Bynajmniej, czyś zapomniał o swojej walnej zasadzie: *sein und nicht sein sind identisch?*

micznych podziałów i podpodziałów cały system pojęć, cały świat idealny. To jest pierwszy dział filozofii Hegla: logika; lecz nie logika formalna, określająca rozwój podmiotowego myślenia, jak u innych filozofów, ale rzeczowa, ontologiczna logika, określająca rozwój pojęcia przedmiotowego. Lecz dalej ten system idealny, jako taki, jest jednostronny i wiedzie do przeczenia swej idealności,

---

— Źleś zrozumiał Mistrza: On to mówi o bycie oderwanym, *das leere Sein*, a ty przeskakujesz do bytu wypełnionego orzeczeniem „koła".

— Ja postępuję logicznie, a ty najnielogiczniej się bronisz od tego następstwa.

— H. Powoli.

— Tak jest. Powiedz mi przecież, czemu to samo nie może zarazem być kołem i nie być kołem?

— H. Rzecz jasna; bo jedno twierdzi to, co drugie przeczy; jedno stawia to samo, co drugie znosi.

— Doskonale; a teraz powiedz, czy niebyt nie przeczy i nie znosi tego samego, co byt twierdzi i stawia? Ty mówisz, że byt jest tem samem co niebyt, lubo niebyt przeczy to samo, co byt stawia — a więc i koło może być tem samem co niekoło.

Co na to Heglista odpowie?

Jak w matematyce, kto zaprzeczy jakąś ogólną zasadę, nie może bez niedorzeczności utrzymać szczegółowych jej zastósowań, tak samo czy to w logice czy to w metafizyce: kto twierdzi, że byt i niebyt jest tem samem, a przez to zaprzecza zasadę sprzeczności w jej oderwanej ogółowości, ten już żadnej prawdy konsekwentnie utrzymywać nie może — bo obalił kamień węgielny.

Zresztą sam Hegel nie dotrzymuje danej obietnicy ograniczenia tej identyczności sprzeczności na pojęciach oderwanych bytu i niebytu; chcąc nie chcąc ulega on parciu logicznych następstw i wprowadza ten zaród niedorzeczności we wszystkie pojęcia: każda trzecia kategorya Hegla jest identycznością sprzeczności, t. j. pojęcia wyższego (lubo konkretnego) i jego zaprzeczenia. Zatem zasada sprzeczności żadnego już nie ma schronienia w jego systemie.

Powie kto, że Hegel nie uważa tu bytu ani przedmiotowo ani podmiotowo, ale przedmiotowo-podmiotowo. Prawda to, ale stąd wynika to jedno, że zasada Heglowska łączy niedorzeczności, któreśmy wytknęli w obu porządkach, i za jednym zamachem obala wszystko tak w sferach

zatem do realności — stąd podobny system realny: natura, t. j. pojęcie w bycie po za sobą. O tem druga część filozofii Hegla: filozofia natury. Wreszcie i ten byt realny, jest nacechowany jednostronnością, znosi się więc i rozpływa w jedni obu bytów, a tą jednią jest Duch, w którym ów byt po za sobą wraca w siebie; i to jest trzecia część tej filozofii: filozofia ducha.

---

idealnych, jak i sferach realnych, a nadto przydaje największą niedorzeczność, identyfikując te dwa porządki istotnie odrębne.

Jeszcze krok za Heglem. Drugim dowodem i zarazem wynikiem tej identyczności bytu i niebytu jest, podług Hegla, stawanie się (*das Werden*). Wszechświat jest wiecznie w stanie stawania się; już zaś co się staje, jest i nie jest; więc wszystko jest i nie jest, wszędzie identyczność bytu i niebytu. Tak samo słowo w słowo rozumował niegdyś Heraklit. Przez półtrzecia tysiąca lat, które od tego czasu upłynęło, tyle razy wykazano sofistyczność tego paralogizmu, iż trubno pojąć, że Hegel odważył się odgrzać taką mrzonkę i że tylu ludzi przyjmuje ją za dobrą monetę. (Ale czyż wielu z nich dziś czyta, co się pisało przed stuleciem?).

Co to jest stawanie się? W ogólności jest to przejście z niebytu do bytu. Uważmy najpierw, jak to przejście dzieje się przedmiotowo w rzeczy, a potem zrobimy analizę pojęcia stawania się. Dwojakim sposobem rzeczy się stają: jedne, które są złożone z części, stawają się stopniowo, przybierając część po części; tak powstaje kamień, roślina, zwierzę i t. p. Drugie, niezłożone, stawają się w chwili, bez następstwa czasu, gdyż części nie mają; tak powstał atom w chwili stworzenia, tak codziennie stawają się dusze ludzkie, tak co chwila powstają w duszy myśli umysłowe (myśli, mówię, nie zaś zmysłowe wrażenia i wyobrażenia). U owych pierwszych rzeczy, stawanie się jest tem całem trwaniem istoty od chwili pierwszego jej zaczątku, aż do chwili, w której osięgnęła pełność swej natury. U drugich stawanie się niczem innem nie jest, jak tylko pierwszą chwilą ich bytu. U tych ostatnich zatem niema żadnej właściwej identyczności bytu i niebytu, ale tylko byt po niebycie, chwila istnienia, następująca bezpośrednio po chwili czystej możebności. U pierwszych jest wprawdzie stan przejściowy, ale w nim niema identyczności bytu i niebytu, lecz w każdej chwili byt innych części, a niebyt innych, a nie masz i być nie może chwili, w którejby ta sama część istniała i nieistniała; nigdy więc właściwie byt i niebyt nie identyfikują się, ale wciąż czemu innemu przypada byt, a czemu innemu niebyt.

Duch jest więc pojęcie w trzeciem stadyum swego rozwoju, pojęcie poznawające siebie; poznaje zaś on siebie najpierw w postrzeżeniu empirycznem, przeciwstawiając się sobie jako podmiot i przedmiot, ale stopniowo się wznosi, aż do poznania jako siebie jedności obojga, jako jedynej rzeczywistości, jako Absolutu.

Tym sposobem filozofia Hegla, rozwijając wiernie tę przedmiotową dyalektykę pojęcia, zawsze w tych samych trzech momentach, a idąc od najoderwańszych pojęć do coraz konkretniejszych, wysnuwa w tym olbrzymim pochodzie (który 17 tomów zapełnia) wszystkie pojęcia, wszystkie umiejętności, wszystkie sztuki, wszystkie fakta historyi, wszystkie tajemnice religii; wykazując po drodze (lub przynajmniej chcąc wykazać) ich wnętrzny i konieczny związek, a nareszcie kończy na tem, skąd poczęła — na pojęciu obsolutnem. Trafnie Staudenmaier określa filozofię Hegla w tych słowach: „Jest to pochód

---

Tak się rzecz ma przedmiotowo. Co się tyczy naszego pojęcia stawania się, ono zawiera oczywiście pojęcia trzech chwil: niebytu, przejścia i bytu, z nich się widocznie składa, ale ich nie identyfikuje. Przecież jak na dłoni leży różnica między jednością składkową a identycznością, czyli tożsamością; dusza i ciało stanowią jedno, jednego człowieka, a przecież dusza nie jest ciałem, a ciało nie duszą. Wodór i tlen w połączeniu stanowią najściślej jedno, t. j. wodę, a przecież i w wodzie wodór nie jest tlenem i odwrotnie, ale jedno z drugiem jest wodą. Tak samo w pojęciach, tysiąc ich jest złożonych z pojęć bytu i niebytu, z pierwiastków pozytywnych i przeczących, jako pojęcia początku, granicy, zniszczenia i t. d., ale we wszystkich tych pojęciach byt i niebyt odróżniają się, graniczą, jakeśmy wykazali w pojęciu stawania się; niema zaś żadnego pojęcia, w któremby niebyt identyfikował się z bytem; takie bowiem pojęcie byłoby niedorzecznością nie do pojęcia — kołem kwadratowem.

Zaiste, trudno sobie wystawić, jak Hegel i spółka mogli nie dostrzedz różnicy, przecież tak wydatnej, między *eins* a *identisch* i tak śmiało i niebacznie przeskakiwać z jednego na drugie; — jest to nowy dowód, że logika Hegla więcej zależy na wymiarowych podziałach, aniżeli na ścisłości w myśleniu i rozumowaniu.

(Process) myślny, który jest Bogiem i Absolutem a wiecznie w sobie samym w kółko się obraca". Słusznie też Hegel swoje główne dzieło, w którem całą swą filozofię streszcza, nazwał Encyklopedyą (ἐν κύκλῳ — w kółko).

Tak więc Hegel powiedział ostatnie słowo w kierunku transcendentalnym: wszystko jest ideą, idea jest wszystkiem. Dalej idealizm iść nie może; ale też, jakeśmy wyżej pokazali, do tego kresu z natury rzeczy przyjść musiał. Aby osadzić Absolut w pojęciu, nie potrzebował Hegel prowadzić nas przez wszystkie manowce fenomenologii; wynikało to bezpośrednio z istoty filozofii transcendentalnej; i przeto Schelling miał prawo odrazu ująć ten Absolut, intuicyą — bo oczywiście pojęcia ogólne są nam intuitywnie znane. Ale Heglowi nie wypadało brać od Schellinga; należało się być oryginalnym. U mistrzów szkoły transcendentalnej jest takie prawo, że każdy musi zaczynać filozofię od początku.

Zresztą cały rozwój Hegla z jego stanowiska idealistycznego tłómaczy się naturalnie, jak poprzednie systemy: jestto zawsze rozwój pojęć przedzierzgnięty w rozwój rzeczy. Na dnie jego sławnej „Metody trychotomicznej", czyli pochodu przez tezę, antytezę i syntezę, leży poprostu stara *arbor Porphirii* [1]). Oczywista rzecz bowiem, że z pojęcia ogólniejszego wykłuwa się niejako mniej ogólne, przez dodanie szczegółu czyli różnicy, która to różnica (jeśli tak chcemy się wyrazić — lubo niekoniecznie ściśle) przeczy ogółowość pojęcia wyższego, a znów przez drugie przeczenie, czyli, właściwiej mówiąc, przez inną różnicę przeciwną poprzedniej, tworzy się pojęcie inne, zawierające pojęcie wyższe, wraz z tem przeczeniem. N. p. gdy ogólne pojęcie „ciała" dopełniamy

---

[1]) Porfiryusz, filozof z II wieku po Ch., ułożył pojęcia ogólne rodzajów w synoptycznej tablicy, przedstawiającej ich logiczne podporządkowanie. Ta tablica zwaną była w szkołach drzewem Porfiryuszowem.

różnicą „organizowane“, przeczymy niejako albo znosimy ogółowość pojęcia ciała, a tworzymy mniej ogólne pojęcie istoty organicznej; znów przez różnicę „nieorganizowane“ przeczymy pojęcie poprzednie, a tworzymy pojęcie istot nieorganicznych. Taki jest grunt rzeczy; dlategoto ta metoda tak jest odpowiednią do teoryj idealistycznych — bo właśnie jest wziętą z trybu myślenia; z tego też powodu już u Fichtego znajdujemy jej początek; ale Hegel, świadomszy swego gruntu, rozwija ją dokładniej; i stąd też Heglowi wszystko się składa piękniej i symetryczniej niż poprzednikom. Wkońcu, że Hegel nie bierze za Absolut samego bytu, ale stawanie się, to mało rzecz zmienia; czy pojęcie uważamy w ostatniem oderwaniu, czy w dyalektycznem rozwoju, jest to zawsze tylko ogólne pojęcie. Forma zaś stawania się odróżnia Hegla od Eleatów i innych starych Idealistów, nadaje jego teoryi urok nowości, i pozorne tętno życia.

Widzieliśmy zenit filozofii transcendentalnej. Hegel miał całe wojsko zwolenników. Stökl wymienia ich pięćdziesięciu kilku, dodając, że jest jeszcze wielu innych; dzieła ich złożyłyby znaczną bibliotekę; ale z tem wszystkiem filozofia transcendentalna nie uczyniła już po Heglu znacznego kroku naprzód — bo też z natury rzeczy wynikało, jak widzieliśmy, że dalej postąpić w swym kierunku nie mogła. Stąd jedni z następców Hegla krążą tylko w kółku jego myśli; drudzy, uchylając się od czystej spekulacyi, zajmują się praktycznymi wnioskami zasad heglowskich, i przeprowadzają je w historyi, religii, polityce. W tym kierunku idą głównie Francuzi, Cousin, i jego plejada, o których trafnie powiedziano, że mięso objadają, a kości spekulacyi zostawiają Niemcom. Inni wreszcie pracują nad tem, aby się wycofać z ultraidealistycznych wniosków Hegla, nie puszczając wszelako głównych jego zasad i nie schodząc z jego toru. Ta

reakcya jest znaczną u Krauzego, Schleiermachera, Herbarta i t. d. Niektórzy nawet, jak Günther i Deutinger, usiłują zbratać filozofię transcendentalną z teologią katolicką. Wreszcie dążność do tej samej reakcyi widoczną jest u naszych polskich filozofów. Wszyscy starają się swoim sposobem ratować osobowość Boga, i jakąś nieśmiertelność duszy. Libelt i Gołuchowski, jakeśmy już przedtem nadmienili, porzucają w tym celu rozum, a filozofują wyobraźnią i miłością; Trentowski próbuje usadowić się między idealizmem a empiryzmem, lubo trzyma się mocno zasad transcendentalnych; Cieszkowski osobnem dziełem *Bóg i Palingenezya* stara się wszelkimi sposobami pogodzić te dwie prawdy z teoryami szkoły niemieckiej, i widocznie układa kompromis, ustępując po części z zasad swojej szkoły; Kremer jeszcze najwierniej idzie w ślady Hegla, ale, jak trafnie powiedziano, usiłuje go ochrzcić i wywikłać się z panteizmu, osadzając nad najwyższym ogółem Hegla jeszcze wyższą kategoryę osobowości Boskiej.

Czy te wszystkie usiłowania mogą być płodne i czy wogóle od tego kierunku można się spodziewać prawdy— zobaczymy w rozdziałach następujących.

ROZDZIAŁ IV.

Ocenienie krytyczne filozofii transcendentalnej.

Zasługi tej filozofii — jej ujemne strony. — Jej punkt wyjścia w krytyce Kanta — ciekawa Kanta logiczność — jego sceptycyzm. — Trzy walne zasady szkoły transcendentalnej: 1) Bezwzględny aprioryzm — konieczność świata — intuicya Absolutu — błędne kółko Hegla — hipoteza w filozofii. — 2) Absolut immanentny — zestawienie tego Absolutu z Absolutem chrześcijańskim — Polscy filozofowie o Absolucie — 3) Tożsamość myśli i bytu — głos natury w tej mierze — wyznania Humego i Kremera — ta zasada tożsamości jest kluczem całej filozofii transcendentalnej — jej doniosłość w dziejach filozofii — skąd tak sprzeczne zdania o filozofii transcendentalnej?

Przypatrzyliśmy się filozofii transcendentalnej w jej rozwoju dziejowym, teraz przystąpmy do ocenienia jej wartości filozoficznej.

Przedewszystkiem uznać należy, że zwrot, który się w tym kierunku objawił, jest niezawodnie szlachetniejszym od sensualizmu i materyalizmu zeszłego wieku; niemała zatem zasługa tej filozofii, że ową upadlającą doktrynę do czasu przynajmniej stłumiła. Dalej, wiele się zasłużyła ta filozofia, wypowiadając tę wielką prawdę, której doniosłość później okażemy: że cała filozofia jest dążeniem do oznaczenia jedności[1]) —

[1]) *Die ganze Philosophie ist ein Studium der Bestimmung der Einheit.* Hegel, *Filozofia religii* Tom I, str. 57. Pierwsze wydanie.

prawdę w istocie starą jak sama filozofia, ale zbyt często i zbyt długo zapomnianą. Wreszcie w swych syntetycznych poglądach wykryła ona niejedne związki i stosunki przedmiotów i umiejętności, dotąd niepostrzeżone. Nie chwalimy więc tych, którzy wszystkie prace i zdobycze nowej szkoły ryczałtem odrzucają *in odium auctoris* — tem mniej tych, którzy je zbywają jednym uśmiechem. Atoli przy tych wszystkich zasługach, czy ta filozofia, pod względem swej treści i głównych zasad uważana, jest prawdziwą? czy choć jest na drodze do prawdy? czy należy dalej tym trybem i w tym kierunku pracować? Aby na to odpowiedzieć, nie potrzeba nam wdawać się w szczegółowy rozbiór systemów, ścigać tych filozofów po ich labiryntowych wywodach, bój staczać z każdem twierdzeniem; ale wystarczy ku temu celowi wziąć na uwagę początek, czyli punkt wyjścia całej tej filozofii, tudzież główne jej zasady wszystkim systemom tego kierunku wspólne; o skutkach i następstwach tego kierunku powiemy później.

Otóż początkiem i punktem wyjścia całej filozofii transcendentalnej, jak widzieliśmy w rozdziale poprzednim, jest Krytyka czystego rozumu Kanta. Czemże więc jest ta Krytyka? Aby ją rozebrać anatomicznie i wytknąć wszystkie jej błędy, trzebaby spisać całą książkę. Odsyłamy więc w tym celu do zacytowanych dzieł Zallingera, Balmesa i innych; tu zaś tylko w kilku słowach streścimy założenie, wywód i ostateczny wynik słynnego płodu Kanta. Otóż, zdaniem Kanta, błądzili dotąd filozofowie, porywając się do metafizyki, nie upewniwszy się wprzódy, czy metafizyka jest możebną, czy rozum zdolny jest do poznania przedmiotu. O tem więc przedewszystkiem trzeba się przekonać, trzeba rozum, t. j. wogóle nasze władze poznawcze poddać surowej krytyce; takie jest założenie tego dzieła. Co o tem założeniu sądzić, niechaj nam powie sam Hegel: „Po-

„mysł ten krytykowania rozumu, zanim się rozumowi „zawierzy, wydał się tak słusznym, że obudził wielkie „uwielbienie i uznanie i zwrócił umysł od badania przed- „miotu, do badania siebie samego, czyli form swoich „czynności. Wszelako, jeśli się nie chcemy słowami łu- „dzić, jasna rzecz, że inne narzędzia można zbadać i osą- „dzić inaczej jak przez tę właściwą czynność, do której „są przeznaczone; ale zbadać władzy poznawczej ina- „czej nie można, jak poznawając ją. Co się tyczy tego „niby narzędzia, zbadać je, znaczy tyle, co je poznać. „Chcieć zaś poznać przed poznawaniem, jest zarówno „niedorzecznem, jak ów zamiar pewnego Scholastyka, „który chciał się nauczyć pływać, zanimby wszedł do „wody [1])“. — Jednem słowem, Kant sądzi, że zanim się weźmiemy do poznawania czegoś, trzeba poznać, czy władza poznawcza jest zdolna do poznawania. Czemże to pozna? Jeżeli nie ufa od razu władzom poznawczym, jakąż wartość przypisywać może swej krytyce i swoim wywodom przez te same władze poznawcze wykonanym? A jeśli tym władzom z góry ufa, cóż znaczy jego założenie? pocóż krytyka? Doprawdy, byłoby nie do uwierzenia, że taka niedorzeczność w samem założeniu mogła ujść baczności filozofa, gdybyśmy nie wiedzieli, że i u wielu innych tem samem mianem zaszczyconych nie brak podobnych próbek, i że u samego Kanta ciąg dalszy odpowiada takiemu początkowi.

Jakoż zaczyna Kant samą Krytykę, jakeśmy poprzednio widzieli, od twierdzenia, że nasze sądy (myślne), są po największej części *syntetyczne a priori* t. j. niemające powodu ani w doświadczeniu ani w analizie. Gdy sądzimy, mówi Kant, że $5 + 7 = 12$, nie widzimy, że tak być musi, z podmiotu bowiem $5 + 7$, rozum ludzki

---

[1]) Wstęp do Encykl. § 10; to samo obszerniej powtarza w *Historyi filozofii*. Tom III. str. 555 wyd. 1836.

nie zdoła wyprowadzić orzeczenia: = 12. Również gdy sądzimy, że ciała są ciężkie, nie wyprowadzamy tego z doświadczenia, bo doświadczenie mamy tylko o niektórych ciałach, a sądzimy o wszystkich. Gdzież więc jest powód takowych sądów? Gdzie jest to nieznane X, które powoduje rozum, aby przyczepiał rozmaite orzeczenia do podmiotów, w których tych orzeczeń nie widzi? Kant rozwiązuje zagadkę, odpowiadając, że tem tajemniczem X, tym powodem rzeczonych sądów musi być wsobne prawo rozumu; — sądzimy więc nie z powodu, że wiemy, iż tak się rzecz ma, ale tylko — bo tak sądzić musimy — ślepem prawem naszego rozumu. Zatem wszystkie nauki ścisłe i przyrodnicze, które z takowych sądów się składają, nie pochodzą z poznania przedmiotu, ale snują się tylko z praw podmiotowych naszego myślenia.

Gdyby Kant był zajrzał do jakiejkolwiek porządniejszej propedeutyki, byłby się dowiedział, że nie potrzeba tak daleko szukać tego X, i że wszystkie jego rozumowania opierają się na dowolnem i fałszywem orzeczeniu sądów analitycznych i sądów *a posteriori*. Analitycznymi są nietylko te sądy, jak mniema Kant, w których podmiot na pierwszy rzut oka odsłania orzeczenie, ale i te, w których orzeczenie da się wyprowadzić z podmiotu zapomocą rozbioru, zestawienia pojęć i jakichkolwiek działań analitycznych. Zatem nietylko takie sądy jak $5 + 7 = 12$, ale i wszystkie wnioski umiejętności ścisłych, tudzież w znacznej części logiki, metafizyki, etyki i wielu innych gałęzi wiedzy są sądami analitycznymi. Z drugiej strony do sądów *a posteriori* czyli empirycznych należą nietylko sądy bezpośrednie, jak: ten kamień jest ciężki, ale też pośrednie i ogółowe, jak: wszystkie ciała są ciężkie; które to sądy logicznie wyprowadzają się z bezpośrednich, wnioskiem, zwanym indukcyą Bakońską. Prawidłowość tego wniosku

dowiedziona jest nietylko w dziełach Bakona, ale w pierwszej lepszej propedeutyce i, jak wiadomo, stanowi podstawę wszystkich umiejętności przyrodniczych. Tymczasem Kant zdaje się nic o tej indukcyi niewiedzieć, skoro pyta o powodzie sądów indukcyjnych, jakby o nieznajomem X. Cała tedy owa baśń o sądach *syntetycznych a priori*, ów fundament krytyki Kantowskiej, stoi tylko na fałszywych pojęciach i niedostatkach logiki.

Kant jednak na takowym fundamencie buduje dalej. Jeżeli sądy są płodem prawa subjektywnego, to też wypada, że i orzeczenia, które w sądach dajemy przedmiotom, są również modłami apriorycznemi bez przedmiotowości. Tak istotnie rozstrzyga „Krytyka“. Kto patrzy przez ciemno niebieskie okulary, widzi wszystko niebieskie; barwa ta jednak nie jest kolorem przedmiotu widzianego, ale pochodzi od podmiotu, t. j. od przyrządu, którym oko jest opatrzone; jakie zaś są właściwe przedmiotu kolory, o tem oko, przez takie okulary patrzące, wiedzieć nie może. Otóż, podług Kanta, wszystkie nasze władze poznawcze opatrzone są z przyrodzenią takiemi okularami, t. j. formami subjektywnemi *a priori*, które nadają rzeczom, pod naszą wiedzę podpadającym, własności, jakich przedmiotowo nie mają, nie dozwalają zaś poznać, czem te rzeczy są same w sobie.

Trzy władze poznawcze uznaje w nas Kant. Na pierwszem miejscu występuje władza intuitywna, czyli zmysł, który ma dwie takie formy: *przestrzeń* i *czas* i temi przyobleka wszelki przedmiot pod jego intuicyę podpadający; — a zatem *notabene* przestronność tego pokoju, w którym się przechadzam, nie jest przedmiotową, następstwo tonów tej muzyki, którą słyszę, nie jest przedmiotowem, ale jedno i drugie od podmiotu pochodzi — mój zmysł ma tę własność, że taką postać tym rzeczom nadaje. Czemże więc jest ten pokój sam w sobie, skoro nie ma wcale przestrzeni? czemże jest ta muzyka bez

czasowego następstwa tonów? — *ignotum* X. Nie koniec na tem: przedmiot tak przyobleczony przestrzenią i czasem w pierwszej władzy poznawczej, wpada następnie w drugą, którą nazwiemy umem. Ta druga władza ma znowu 12 takich form a priori, zwanych u Kanta kategoryami; jakiemi są n. p. jedność, mnogość, istnienie, substancyalność, przyczynowość, możliwość, rzeczywistość, konieczność i t. p. Przedmiot więc przechodząc od zmysłu do umu: przywdziewa znowu jedną z tych form, a tak staje się w pojęciu, pojedynczym albo mnogim, możliwym albo rzeczywistym, albo jeszcze czemś innem — że zaś raczej tę niż ową postać w umie przybiera, to nie dzieje się wskutek samej natury przedmiotu, ale zawsze mocą subjektywnych praw władzy poznawczej. A zatem przedmiot sam w sobie nie ma żadnego z pomienionych kształtów bytu, bo jedność, mnogość, możliwość, istnienie i t. d., to tylko subjektywne kategorye, nic przedmiotowego nie wyrażające. Ale doprawdy jakże być może, aby coś nie było ani pojedynczem, ani mnogiem — ani koniecznem, ani przypadkowem — ani możliwem, ani rzeczywistem? Czemże wreszcie jest ten przedmiot sam w sobie? — *ignotum X.* (może już X^2). I tu jeszcze nie koniec: za tą drugą władzą stoi jeszcze trzecia, właściwy rozum, który posiada trzy subjektywne modły, zwane u Kanta ideami: są to idee Boga, duszy i świata, najwyższe mety, a zarazem kierownice działalności rozumowej, ale „te idee jeszcze mniej mają ważności przedmiotowej, aniżeli wyżej wspomniane pojęcia“ [1]). (To już podobno X^3). Wniosek ten konsekwentnie wynika z całej osnowy Krytyki, wszelako Kant na tem nie poprzestając, sadzi się na wszelkie możebne argumenta przeciwko rzeczywistości

---

[1]) *Ideen sind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Kathegorie.* Drugie wydanie, str. 595.

Boga, duszy i świata; usiłuje zbić wszystkie dowody istnienia Boga; w świecie wytyka rozmaite sprzeczności *(antinomie)*; dowodzenie duszy o paralogizm obwinia: słowem, wszelkimi sposobami usiłuje dowieść, że ani o Bogu, ani o świecie, ani o duszy nic zgoła nie wiemy, ani wiedzieć nie możemy.

Oczywiście cały ten gmach rozumowań stoi na chwiejnym fundamencie owych sądów *syntetycznych a priori*; zatem jaka moc w podwalinach, taka i w całej budowli; łatwoby też wykazać, że w tych wszystkich wywodach zachodzi jeszcze więcej pomieszań pojęć, niekonsekwencyi i niedostatków logiki, niż w samym zaczątku. Ale zamiast długich o tem rozpraw, wystarczy nam zwrócić uwagę na ostateczny wynik, do którego przychodzi krytyka Kanta. Otóż ten wynik jest taki: wszelka wiedza ogólna i nadzmysłowa jest zgoła bez wartości przedmiotowej, jak i kategorye z których się składa, a cokolwiek o tych żywotnych prawdach sądzimy i wnioskujemy, jest to łudzeniem się i sofizmem; w postrzeżeniach zaś zmysłowych warunki czasu i przestrzeni są czysto podmiotowe, co zaś od przedmiotu pochodzi, nie wiadomo; rzecz przedsobna, (*noumenon*, objekt transcendentalny) jest nam zupełnie nieznajomą; na dobitek sam podmiot, sama nasza jaźń, jaką znamy *(ego phaenomenicum)*, jest tylko pozorem, o jej rzeczywistości nie wiemy nic... A więc (tak kończy Kant) „metafizyka jest niemożebną“.

Zaiste tych wniosków nie powstydziłby się sam Pirro. Ale sceptycyzm, to pospolita filozofii choroba; co tu nowością zadziwia, to, że Kant podaje swój sceptyczny system za jedyny ratunek przeciwko „materyalizmowi, fatalizmowi, ateizmowi, fanatyzmowi, zabobonności, idealizmowi i — sceptycyzmowi“ [1])! Otóż na tem

---

[1]) Przedmowa do drugiego wydania str. 34. Łatwoby pokazać, że wyliczone zarazy filozofii, a mianowicie fatalizm, ateizm i idealizm, tak samo jak sceptycyzm, logicznie i koniecznie z systemu Kanta wynikają.

zależy ten ratunek; aby ci wrogowie nie zdobyli twierdzy wiedzy ludzkiej, Kant, heroiczny dowódca, wysadza ją w powietrze!

Wszelako ten heroizm nie uwalnia Kanta od piętna sceptyka i zarazem od wszystkich sprzeczności i niedorzeczności sceptycyzmu; jeśli wszystkie nasze sądy umiejętne są syntetyczne *a priori*, wynikające z praw ślepych i koniecznych — więc i te, którymi Kant sądzi o rozumie; jeśli wszystkie orzeczenia (*praedicata*) są czczemi formami rozumu, nic rzeczywistego nie wyrażającemi — więc i to wszystko, co Kant o rozumie orzeka; jeśli przedmiot poznanym być nie może, jeśli rozum koniecznie się łudzi, jeśli samo istnienie jest czczą kategoryą — więc o wszystkiem zwątpić trzeba, wszystko rzucić — nawet Krytykę Kanta (bo i ona jest płodem zwodniczego rozumu) — i z założonemi rękami dumać o nicości!

Taki jest początek, powód i punkt wyjścia całej filozofii transcendentalnej. Widzieliśmy, jak z tego pączka wszystkie następujące systemata się wykłuwają. Filozofia Fichtego jeszcze cała na tej Krytyce stoi. Schelling również od niej zaczyna, lubo później zapomina o swej podstawie i śmiało o wszystkiem dogmatyzuje; nic dziwnego — wiadoma rzecz, jak często niekonsekwencya ratuje ludzi od wielu niedorzeczności, w ich zasadach zawartych. Hegel, przychodząc po Schellingu, już śmieje się z Kanta, ale i on zapomina, że spuścizna po Schellingu i Fichtem, która stanowi tło jego filozofii, jest tylko wynikiem tej Krytyki, którą sam tak surowo krytykuje. A zresztą cała robota Hegla jest przesiąkła sceptycyzmem Kanta i na to samo ostatecznie wychodzi. Wszak cała fenomenologia jest tylko dowodzeniem, że nasza władza poznawania jest w ciągłym obłędzie; wszak co najgłówniejszego w twierdzeniach Hegla — jako że byt i nicość są tem samem, że rzeczy pojedyncze nie są rze-

czywistością, że Absolut czyli Bóg jest tylko dyalektyką pojęcia i t. p. — jest zaprzeczeniem zasad, które rozum ludzki ma za najoczywistsze i pierwotne prawdy. Wszak nakoniec na wielu miejscach Hegel najwyraźniej pochwala, uwielbia nawet sceptycyzm. Można się o tem naczytać pod koniec drugiego tomu jego historyi filozofii. Zatem, bądź co bądź, Hegel nie ma prawa wyśmiewać Kanta.

Zbudowaliśmy się już względem punktu wyjścia filozofii transcendentalnej: zwróćmy teraz uwagę na jej walne zasady. Z tych trzy tylko obieramy, jako najwybitniejsze i tak niezbędne w wszelkim systemie transcendentalnym, że skoroby jedna z nich runęła, cały transcendentalizm upaść musi. Takiemi zasadami są: 1) aprioryzm, od którego zawisł cały tryb tej filozofii; 2) Absolut, pojęty jako treść wszystkiego, na którym cała ta filozofia się buduje; 3) tożsamość obu porządków bytu i myśli, która ma być wynikiem tej filozofii, ale jest też, jak niżej okażemy, jej podwaliną i racyą bytu.

Co się tyczy aprioryzmu, którego istotę wyłożyliśmy powyżej, stoi on koniecznie na dwóch postulatach: że z Absolutu wszechświat wyłania się prawem koniecznem, z istoty Absolutu wynikającem, i że ten Absolut poznajemy, lub poznać możemy, bezpośrednio, intuitywnie. Bez owej konieczności pochodzenia świata niemożebny jest bezwzględny aprioryzm, bo oczywiście gdyby to przechodzenie było dowolnem t. j. skutkiem dowolnego chcenia Absolutu, to z istoty Absolutu, jakkolwiek dobrze poznanej, nicbyśmy nie mogli wnioskować o wszechświecie, nicbyśmy nie wytłómaczyli *a priori*. Również bez intuicyi niemożebny jest bezwzględny aprioryzm, bo inaczej musielibyśmy poznawać Absolut pośrednio, z jego objawów, dowodzić go *a posteriori* — a tak jużby nie było aprioryzmu. Na owe pierwsze postulatum zgadzają się wszyscy koryfeusze filozofii transcendentalnej, względem drugiego niektórzy usiłują się

wykręcić, ale usiłowania te, jak niżej zobaczymy, nie są szczęśliwe.

Pocznijmy więc od pierwszego, i pytajmy tych filozofów, skądże wiedzą, że to wynikanie, czyli wyłanianie się świata z Absolutu jest koniecznem? Przecież my chrześcijanie utrzymujemy i dowodzimy, że Absolut t. j. Bóg bez żadnej konieczności, ale z wolnej woli stworzył świat — dowodzimy nawet, że konieczność tworzenia jest sprzeczną z pojęciem Absolutu[1]). Na nasze dowody, których pełne są filozofie chrześcijańskie, nic dotąd ci panowie nie odpowiedzieli. Chcą nas ignorować? Niech i tak będzie — jużeśmy do tego przywykli; ale gdy twierdzą, że świat wynika z Absolutu koniecznie, niechże dadzą na to jakikolwiek dowód. A gdzież ten dowód? W całym zbiorze dzieł Fichtego, Schellinga, Hegla i spółki, ani wzmianki o dowodzie tego twierdzenia. Mamyż więc przyjąć taką zasadę, na której cała filozofia ma się opierać, bez racyi, ślepo, dla prostego *αὐτὸς ἔφη*? Szczycą się ci panowie krytycyzmem w najoczywistszych rzeczach; żądają dowodów na to, że mamy ciało, osobowość, wolny wybór i t. d., a kiedy idzie o same podwaliny ich filozofii, pozwalają sobie najśmielszego dogmatyzmu.

Ale bez tej konieczności, mówią, czy może być jedność? Jaka jedność? Jedność początku — jedność celu — jedność wzoru czyli myśli, która w niezliczonych różnościach stopniowo się objawia jako harmonia wszechświata — wreszcie nadewszystko jedność Absolutu t. j. Boga? te wszystkie jedności być mogą i są, jak niżej obaczymy! — tylko jedność panteistyczna, t. j. tożsamość Boga i świata być nie może. Kto za nią obstaje,

---

[1]) Jest artykułem wiary, że stworzenie świata nie jest czynem koniecznym Boga, ale i ze stanowiska czysto rozumowego dowodów tej prawdy nie brak, — będzie o nich mowa poniżej.

niechże dowiedzie, co dotąd dowodzonem nie było (i być nie może), że takowa być musi, ale niech nie żąda, abyśmy ją odrazu jako postulat dali i przyjęli, bo jakiekolwiek byłyby nasze przekonania, przypuszczenie nieuzasadnione takiej rzeczy byłoby zrzeczeniem się rozumu, nie zaś, jak ci panowie powtarzają, pierwszym krokiem filozofii.

Otóż jak stoi pierwsza niezbędna podstawa aprioryzmu, a zatem i całej filozofii transcendentalnej. Przejdźmy do drugiej. Bez intuicyi Absolutu, jakeśmy wyżej dowiedli, nie ma bezwzględnego aprioryzmu; dodać możemy, że bez tej intuicyi filozofia transcendentalna popaść musi w błędne kółko; albowiem takowa nie uznaje prawdy, jak tylko w Absolucie, światu zaś empirycznemu albo zgoła zaprzecza, albo o tyle tylko przyznaje istnienie i prawdę, o ile go wyprowadza *a priori* z Absolutu. Więc bez intuicyi Absolut dowodziłby się przez świat empiryczny, a świat empiryczny przez Absolut. I z tego kółka nie ma wyjścia, bo jeśli bezpośrednie poznanie świata empirycznego, jak twierdzą ci filozofowie, jest niepewnem, owszem kłamliwem, nie można na niem oprzeć poznania Absolutu — chyba o tyle, o ile się w tym świecie empirycznym przypuszcza coś prawdy — co znów ma się z Absolutu wyprowadzić. Koniecznie więc trzeba przyjąć bezpośrednią intuicyę Absolutu; w tem konsekwentny jest Schelling. Ale któż ma tę intuicyę? któż widzi bezpośrednio Absolut? Schelling, który twierdził, że go widzi, uchodził jakiś czas za bardzo mądrego; ale skoro go Hegel wyśmiał, wszyscy się też śmieją z intuicyi — i słusznie, bo to czcza mrzonka, która już nieraz w głowach ludzkich powstawała, ale nigdy nie znalazła punktu oparcia. Pozwalam mówić o intuicyi pojęć ogólnych, ale twierdzić, że się widzi intuicyjnie, iż takie pojęcie lub cokolwiekbądź innego jest Absolutem, pierwszą przyczyną wszechrzeczy — to już zaiste za wiele. Już wolę Plotyna, który tę intuicyę

obiecywał tylko w zachwycie, a do tego zachwytu kazał się postem i kontemplacyą przysposabiać.

Lecz cóż Hegel miasto intuicyi postawił? Jeżeli jego fenomenologia ma być dowodzeniem, że Absolut jest takim, jakim go chce mieć Hegel, t. j. ogółem, to pominąwszy inne błędy w jego rozumowaniu wykazane, Hegel kręci się tylko w rzeczonem błędnem kółku [1]). Jeżeli zaś fenomenologia nie ma pretensyi dowodzenia, ale tylko wskazania drogi, jaką przychodzimy do pojęcia ogólnego, to znów pytamy, skąd Hegel wie, że to pojęcie ogólne, któreśmy dotąd mieli za czyn i formę znikomą naszego umysłu, jest rzeczywistym Absolutem, jedynym prawdziwym bytem i źródłem wszystkiego? Albo to Hegel widzi intuicyą, albo dowodzi: ale dowodzić nie może, bez błędnego kółka, a do widzenia się nie przyznaje, bo wcale słusznie odrzuca intuicyę. Cóż więc zostaje?

U Hegla nie znajdziesz odpowiedzi. Filozofia transcendentalna nie wie, na czem stoi. Ale niektórzy z uczniów Hegla trafili na jedyne wyjście, które jeszcze pozostawało. Zaczynamy, mówią od przypuszczenia (*Voraussetzung*), to prawda; ale potem to przypuszczenie uzasadnia się tem, że wszystko tłómaczy, czyli że wyprowadza *a priori* to wszystko, co nam doświadczenie *a posteriori* pokazuje; zatem odpowiedniość (*die Kongruenz)* wyników tego przypuszczenia z tym światem,

[1]) Za jedyny dowód tego, że ogół jest Absolutem, mogłoby uchodzić to rozumowanie, którem Hegel w fenomenologii zaprzecza rzeczywistość istot pojedynkowych; ale już to rozumowanie (pominąwszy inne wytknięte błędy) opiera się, jakeśmy widzieli, na przypuszczeniu, że tylko myślenie jest rzeczywistem, czyli, że przedmiot tylko w myśleniu istnieje; schodzą bowiem one na ten syllogizm: jedna świadomość pojedynkowa przeczy i znosi drugą, przedmiot zaś tylko w świadomości istnieje, więc pojedynkowe przedmioty nie istnieją. To zaś przypuszczenie, że przedmiot tylko w świadomości istnieje, ma być dopiero dowiedzione i wyprowadzone z zasady, że ogół, pojęcie, jest Absolutem. — Więc błędne kółko.

który znamy empirycznie, jest najlepszym dowodem, że to przypuszczenie było słusznem i prawdziwem. W istocie już dawniejsi mistrzowie, jak Fichte i Schelling, zwykli zaczynać od śmiałych przypuszczeń [1]) i dążyć do tej kongruencyi swoich wyników z tym światem bytu i wiedzy, jaki nam był dotąd znany. Ale u nich przypuszczenie nie było systemem, raczej przydarzało im się niepostrzeżenie, niby *lapsus memoriae;* raczej mieli oni pretensyę do najściślejszego krytycyzmu. Później dopiero, gdy wyszła na jaw czczość wszystkich podstaw filozofii transcendentalnej, pomyślano o wyniesieniu przypuszczenia na godność zasady i dowodu. Należało tylko dać temu dowodowi jego właściwe imię — *hipoteza.* Ale pono tego imienia wstydzono się w filozofii. Istotnie, sprowadzać nie jakiś szczegół, ale całość filozofii do *hipotezy,* to rzecz w dziejach filozofii dotąd niesłychana. *Hipoteza* ma swoje pole w naukach przyrodniczych; tam ona żyje nadzieją, że późniejsze odkrycia dadzą jej świadectwo i że wyjawią właściwe jej dowody; ale tymczasem nie ma ona żadnej pretensyi być zdobyczą wiedzy, tem mniej prawdą bezwzględną. Pozwalam jeszcze na *hipotezę* w jakiejś części filozofii do nauk przyrodniczych zbliżonej, n. p. w jakiejś kwestyi psychologicznej. Ale aby całość filozofii miała być *hipotezą* — to zanadto. Jakiem czołem filozof, który buduje na *hipotezie*, śmie mi pokazać na swój system, mówiąc: oto masz prawdę bezwzględną?

Lecz nie dosyć na tem: dajmy filozofii transcendentalnej prawo obywatelstwa pod firmą *hipotezy*, czyż się

---

[1]) Fichte n. p. zaczyna w te słowa: „Mamy wyszukać absolutnie pierwszą i bezwarunkową zasadę wiedzy ludzkiej“. *Gratis supponitur*, że wiedza ludzka poczyna od jednej i bezwarunkowej zasady, nie zaś od wielu postrzeżeń, jak dotąd mniemano. Podobnie Schelling za cel badania natury stawia z góry poznanie absolutnej jedności wszystkiego, przypuszczając z góry, że jest taka jedność bezwzględna. Obacz *Zeitschrift zur speculativen Physik.*

choć w ten sposób ostoi? czy ma choć tyle, ile żądamy od *hipotezy*? Rzetelna *hipoteza* przypuszcza coś prawdopodobnego i tem tłómaczy fakta inną drogą znane. Czy zaś, przypuszczenia filozofii transcendentalnej są prawdopodobne, każdemu wolno sądzić z tego, co się już powiedziało; lecz dalej, ponieważ ta filozofia odrzuca empiryę i wszelką pewność, której z swego Absolutu nie wywodzi, z czemże wykaże swą kongruencyę? Cóż to za *hipoteza*, która pozwala sobie odrzucać i przeczyć wszystko, co się przez nią nie tłómaczy, a potem tryumfuje, że wszystko wytłómaczyła? Ale i na to się zgodziwszy, pytamy: co te przypuszczenia wkońcu tłómaczą? Każdy z tych panów ma już gotowy ogólny szemat, na wzór swej głównej myśli filozoficznej składnie i systematycznie ułożony, i ładuje weń wszystkie dotąd nabyte pojęcia i nauki, a gdy wszystko zmieści, udała się filozofia! Uznaję w tem igraszkę dowcipu, bardzo podobną do pewnych gier w karty, zwanych *patience*, ale dowodu filozoficznego nie widzę. Hegel scharakteryzował tę sztukę równie trafnem porównaniem: „Zagadkę tej mą„drości łatwo odgadniesz, skoro tylko się nauczysz, jak „łatwo ową sztukę pokazać; powtarzanie jej staje się tak „nieznośne, jak powtarzanie kuglarskiego rzemiosła. Me„toda, w której dla nieba i ziemi, dla natury i ducha są „gotowe orzeczenia w ogólnym szemacie, czyni wszech„świat podobnym do korzennego sklepu, w którym stoi „szereg pudełek z napisami“. Hegel w tym ustępie drwi z Schellinga; ale przymawiał kocioł garnkowi; oczywista, że to samo, słowo w słowo, stosuje się do jego własnego systemu i do późniejszych naśladowców. W istocie, jak Fichtemu z jego zasady wyszły wszystkie kategorye, tak i Schellingowi z zasady zupełnie innej, z innej znowu Heglowi wychodzą, choć pod innym porządkiem; ich następcom tak samo się udaje. Dziwujcie się narody! Ale kuglarz wiedział naprzód, jakie karty

wyjść mają. Że Heglowi snuje się rzecz systematyczniej niż Schellingowi, cóż to dowodzi? — że szufladki Hegla są wygodniejsze (czego przyczynę już widzieliśmy); albo też może, Hegel dowcipniejszy; albo wreszcie, że szemat Hegla może służyć do pięknego i synoptycznego rozkładu umiejętności? Niech i tak będzie. Ale mamże dlatego wierzyć, że zasada panteistyczna Hegla jest prawdziwą? A skądże wiem, czy nie przyjdzie po Heglu jaki Trentowski, który z innej zasady jeszcze systematyczniej wszystko wysnuje?

Na koniec czy to prawda, że w te szemata wszystko się tak składnie mieści? W pojęciach oderwanych łatwa igraszka; takie dają się cierpliwie gnieść w jakiejkolwiek modle; ale rzeczy konkretne są twardsze. Hegel i spółka, przeprowadzając swą metodę w historyi, naginają fakta jak mogą; ale historya protestuje, jak wielu nawet Heglistów uznaje i śmieje się z pretensyi Hegla wywodzenia historyi *a priori* [1]). Dogmata religijne, wzięte na to samo prawidło, tak okaleczone wychodzą z tej tortury, że nawet wiara protestancka (od której Schelling i Hegel je biorą) nie może ich poznać. Tembardziej wiara katolicka nie może się przyznać do płodów teologiczno-filozoficznych katolików tej szkoły. Ale najuporczywsze są nauki przyrodnicze. Schellingowi szło jako tako z układaniem praw natury w swoich szufladkach, bo Schelling w tych umiejętnościach celował. Ale Hegel był mniej biegłym, to też na nim pomściła się przyroda. W istocie, gdyby system Hegla był prawdziwy, t. j. gdyby świat empiryczny wynikał trybem koniecznym z Absolutu, według prawa przez Hegla zakreślonego, toby wszystkie zjawiska natury, cała chemia, fizyka, historya naturalna i t. d. musiały się snuć według tegoż prawa; żaden wyjątek nie byłby możebnym. Czuł to He-

---

[1]) Przytoczyliśmy w II. rozd. Schweglera.

gel i dlatego usiłował nauki przyrodnicze tak samo jak historyę i religię wcisnąć w swoją modłę. Ale... źle na tem wyszła czapla, że się jej zachciało raków. Wychodząc z twierdzenia, że prawa natury muszą się wywodzić *a priori* z praw myślenia (na co pewnie Newton w grobie się obrócił — ale tak koniecznie wymagają zasady filozofii transcendentalnej), Hegel kreśli *a priori* prawa niebu i ziemi. Lecz niestety, niebo i ziemia tych praw nie słuchają. Hegel dowodzi z wymagań myślenia, że między Marsem a Jowiszem nie może być żadnego planety, aliści równocześnie Piazzi odkrywa na temże miejscu planetę Ceres, i dziś, jak na złość Heglowi, sto kilkadziesiąt planetów między Marsem a Jowiszem znamy. Słowem, w taki sposób nasz filozof o przyrodzie rozprawiał (aby być konsekwentnym), że, jak słyszałem z ust wiarogodnych, poważni słuchacze śmiali się na jego wykładach. Wprawdzie Link, uczeń i wielbiciel Hegla utrzymuje, że się nie śmiano; ale wyznaje, że tylko litość od śmiechu wstrzymywała: „Smutna to rzecz, pisze Link, „widzieć, w jaki sposób nasz autor rozprawia o rzeczach „należących do dziedziny nauk przyrodniczych, o astro„nomii i matematyce; a mimo to chętnie o tych przed„miotach mówi, takim doktrynerskim i cierpkim tonem, „że przychodziłaby chętka do śmiechu, gdyby się śmiać „można na widok takiego męża, w tak opłakany sposób „błądzącego. Ta przywara Hegla pogorszyła się jeszcze „w ostatnich czasach jego życia, tak dalece, że się obu„rzał przeciwko tym, którzy nie mogli się zdobyć na „podziwianie go“. Ale już dosyć o hipotezie. Sądzimy, że filozofia transcendentalna, mając do wyboru, jak się dowiodło, między intuicyą a rzeczoną formą hipotezy, powinnaby już raczej wybrać intuicyę — choćby z postaciami Plotyna.

Zresztą czy ta filozofia przyjmie intencyę Absolutu, czy ją odrzuci, i jakąkolwiek przybierze postać, w gruncie

jest ona tylko hipotezą najnędzniejszą, bo zaczyna od przypuszczeń bezzasadnych i, co najmniej, cudacznych, przychodzi do rezultatów po większej części przeciwnych temu, co z doświadczenia wiemy i o czem rozum ludzki był zawsze przekonany, tę opozycyę zbija twierdząc, że pospolity rozum i zmysły się łudzą, że pojedyncze przedmioty są tylko pozorem i t. d., a wkońcu tryumfuje, że wszystko wytłómaczyła. Tak wygląda filozofia transcendentalna, skoro z niej zwleczemy litą szatę naukowości, utkaną mądremi i ciemnemi słowami. To nie do uwierzenia, żeby takie łapki mogły ludzi chwytać; ale rzecz się tak dzieje: niejeden admirator filozofii transcendentalnej, gdy czytał początek takiego dzieła, ufał, że twierdzenia, które w założeniu napotykał, dowiodą się końcem, ale zanim doszedł do końca, zapomniał o tem, a widząc, że koniec dobrze wynika i dowodzi się z założenia, zamknął książkę zbudowany niezrównaną logicznością i ścisłością tych rozumowań i przekonany, że trafił do prawdy bezwzględnej; to zaś swoje przekonanie otrębując słowem i piórem, pozyskał dla tegoż systemu wielu innych wielbicieli, którzy nic nie zrozumieli, a może i nie czytali. *Fama crescit eundo.*

Widzieliśmy aprioryzm filozofii transcendentalnej, obaczymy teraz, jak wygląda jej Absolut. Absolut znaczy tyle, co istota bezwzględna. Można więc wogólności tak nazwać i tak też nazywano każdą istotę, która ma jakąś bezwzględność: samoistność n. p. czyli substancya jest rzeczą absolutną, o ile, że bytuje w sobie, a nie w czem innem, jak spółistność *(accidens)*; spółistność nawet może być zwana absolutną w przeciwstawieniu do względu (relacyi); i tak okrągłość ziemi jest przymiotem absolutnym, a jej podobieństwo do innych planetów czemś względnem. Atoli w szkole transcendentalnej przez Absolut rozumie się tylko istotę, która nie ma żadnej zależności i od której wszystko zależy — zatem

to samo, co my nazywamy Bogiem. Zgadzają się też na to mistrzowie tej szkoły i swój Absolut nazywają często Bogiem, Bóstwem. My także chętnie uznajemy, że Bóg jest Absolutem w pełnem tego słowa znaczeniu. Póty więc zgoda; ale rozchodzimy się w tem, że u nich Absolut jest przyczyną wnętrzną czyli immanentną wszystkiego, treścią wszechświata *(causa materialis)*; u nas chrześcijan zaś Absolut jest przyczyną sprawczą wszechrzeczy *(causa efficiens)*. Zatem idzie, że ich Absolut tylko myślnie odróżnia się od świata, Bóg i świat to tylko dwie strony jednej i tej samej rzeczy; ta sama istota, o ile jest wnętrzną przyczyną i treścią, nazywa się Bogiem, o ile uzewnętrzniona w rozmaitych objawach, nazywa się światem. Nasz chrześcijański Bóg zaś lubo wszędzie obecny i wszędzie czynny, jest jednak istotnie i rzeczowo odrębny od swych stworzeń, jest istotą osobną; z powodu czego filozofowie transcendentalni nazywają go pogardliwie Bogiem pozaświatowym. Stąd wreszcie wynika, że u nich świat wyłania się z Absolutu koniecznością jego natury, gdyż świat w tej teoryi uzupełnia Absolut i należy do jego istoty, tak, iż bez świata Absolut nie byłby całkowitym — Bóg nie byłby Bogiem. U nas przeciwnie stworzenie świata jest czynem wolnej woli Boga, świat ani w sobie nie jest bezwarunkowo koniecznym, ani Bogu potrzebnym — słowem, Bóg nasz i bez świata jest Bogiem.

Takowe pojmowanie Absolutu, jako istoty osobnej, nietylko jest dogmatem wiary katolickiej, alę też należy do pierwszych zasad chrystyanizmu i oraz wszelkiej filozofii kierunku środkowego, t. j. niepanteistycznej i niemateryalistycznej; tak pojmowali Boga nietylko święty Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, ale i filozofowie akatoliccy, Bako, Locke, Leibnitz, i nawet mędrsi z pomiędzy pogan, Sokrates, Plato, Arystoteles. Ów zaś pierw-

szy sposób pojmowania Absolutu nietylko wspólny jest wszystkim przywódcom filozofii transcendentalnej, co na dłoni leży w ich systemach, ale nawet należy do samej istoty tego filozoficznego kierunku, jest walną, główną i niezbędną całej filozofii transcendentalnej podstawą. Filozofia bowiem transcendentalna zasadza się, jakeśmy powiedzieli, na wykazaniu praw koniecznych, według których wszystko się z Absolutu wyłania; konieczność więc takiego wyłaniania (cośmy też wyżej udowodnili) jest dla niej niezbędnym warunkiem; skoro zaś świat jest koniecznym dla Boga, wypada, że świat warunkuje Boga, że bez świata Bogu czegoś istotnego nie dostaje; zatem, że świat uzupełnia Boga, i dopiero świat z Bogiem, albo Bóg ze światem stanowią Absolut w pełnem znaczeniu słowa, t. j. istotę ze wszechmiar całkowitą i niezależną; zatem wkońcu świat należy wnętrznie do istoty Absolutu — co właśnie jest tezą Schellingów i Heglów.

Tak więc objaśniwszy stanowisko, pytamy tych panów filozofów, dlaczego każą nam odstąpić od ustalonego i w chrystyanizmie i w filozofii pojęcia Boga? na czem uzasadniają swój sposób pojmowania Absolutu? — bo przecież bez racyonalnego powodu takiej pigułki nie przełkniemy. Otóż Schelling twierdzi, że tu widzi intuicyą filozoficzną — ale my niestety tej intuicyi nie mamy; Hegel tego dowodzi w fenomenologii — ale błędnem kółkiem, jakeśmy widzieli; inni uzasadniają to na hipotezie — widzieliśmy także, co ta hipoteza warta. Więcej dowodów na poparcie takiego Absolutu niema. Czy więc przynajmniej jest jaki dowód przeciwko naszemu pojęciu Boga? — Bóg, mówi Fichte [1]), nie może być oso-

[1]) W artykule: *o powodzie naszej wiary w Boski rząd świata.* Z powodu tego artykułu oskarżonym został Fichte o ateizm i ściganym sądownie.

bowym, ani świadomym siebie, bo tem samem byłby ograniczonym, skończonym; — Absolut, powtarza cała szkoła transcendentalna, nie może być odrębnym od świata, nie może mieć konkretnych orzeczeń, bo to wszystko jest ograniczeniem, więc i przeczeniem nieskończoności, zniesieniem pojęcia Absolutu. Tak słowo w słowo rozumował średniowieczny Skotus Erygena; ale w tem rozumowaniu tkwi błaha nielogiczność, którą w średnich wiekach zwano *ignorantia elenchi*. Trzeba wiedzieć (o czem, pono ci panowie nie wiedzą), że jest tu dwojaka nieskończoność do odróżnienia; nieskończoność w ogółowości i nieskończoność w treści czyli doskonałości; pierwsza iści się tylko w oderwaniu, w pojęciach, druga w rzeczywistości, w porządku realnym; jedna zaś ma się do drugiej odwrotnie. Byt w oderwaniu jest nieskończony w ogółowości t. j. ogarniający w swojej ogółowości wszelkie możebne istoty, ale za to jest najuboższy w treści, jest bytem i nic więcej. Im zaś jakie pojęcie ma więcej treści, tem mniej rozległą ma ogółowość, czyli tem mniej jest istot, do których się odnosi. Cała zaś pełnia treści, czyli nieskończoność w doskonałości, najmniej jest ogółową, bo tylko w jednym iści się podmiocie i tylko w jednym iścić się może. Otóż osobowość, odróżnienie od stworzeń, świadomość siebie i tym podobne orzeczenia ograniczają i oczywiście wykluczają nieskończoność w ogółowości; skoro bowiem byt oderwany wypełniamy jakiemkolwiek orzeczeniem, już ograniczamy jego ogółowość; skoro stawiamy coś po za nim, już przestaje być najwyższym ogółem; ale takowe orzeczenia nie znoszą bynajmniej i nie ograniczają nieskończoności w doskonałości i treści. I owszem, ponieważ te orzeczenia wyrażają coś bezwzględnie doskonałego, z natury rzeczy należą one do istoty nieskończenie doskonałej; odmówienie zaś tej istocie takich przymiotów,

byłoby właśnie jej ograniczeniem i zaprzeczeniem jej nieskończoności. Już zaś Absolut, który jest pierwszą wszechrzeczy przyczyną, nie jest oderwaniem, abstrakcyą, ale rzeczywistością; więc i nieskończoność jego nie jest w ogółowości, ale w doskonałości i treści; więc też osobowość, odróżnienie od stworzeń, samowiedza i t. d. nie są w sprzeczności z pojęciem rzeczywistego Absolutu. Co więcej, z powyższych uwag wypływa, że Absolut musi koniecznie być rzeczowo różnym od świata, bo oczywiście byt ograniczony, zmienny, ułomny, jakim jest byt stworzeń, nie może należeć do jestestwa doskonałego — musi więc być po za tem jestestwem; również wypływa, że Absolut musi być osobowym, świadomym siebie, wolnym, inaczej nie dostawałoby mu istotnej doskonałości, nie byłby ze wszechmiar doskonałym. O czem obszerniejsze dowody czytać można nietylko u filozofów katolickich, ale nawet w teodiceach Lockiego i Leibnitza.

Absolut zaś, jakiego chce filozofia transcendentalna, ogółowy, nieosobowy, utożsamiony ze światem, wyłaniający go swobodnie i koniecznie, jest niedorzecznością, zbiorowiskiem sprzeczności; bo przecież Absolut musi być niezależny, niezawarunkowany; taki zaś Absolut jest zależny, zawarunkowany przez świat; Absolut musi być wieczny i niezmienny, a tymczasem taki Absolut podlega zmianom, rozwija się, kształci się — *Gott ist im Werden*, Absolut jest istotą bezwzględnie doskonałą, zatem wyklucza wszelką niedoskonałość i ujemność, taki zaś Absolut pochłania i w swem własnem jestestwie mieści wszystkie niedoskonałości, zależności, ograniczenia stworzeń: jako natura, jest on materyalnym, złożonym z części, jako rozum, błądzi w naszych umysłach, nie zna ani swej istoty, ani praw przyrody, których jest sprawcą; słowem w Absolucie każdego systemu transcendentalnego mają miejsce prawie wszystkie niedorzeczności, któreśmy wytknęli w Jaźni Fichtego.

Nawet i nasi polscy filozofowie, którzy, jak się rzekło, starają się wszelkimi sposobami utrzymać myśl chrześcijańską na zasadach filozofii transcendentalnej, nie mogą się wygrzebać z tych fatalnych następstw. Kremer wszystko poświęca, aby nad ideą bezwzględną Hegla osadzić Osobowość bezwzględną, niby Boga chrześcijańskiego, ale z tem wszystkiem ta Osobowość, czyli ten Duch bezwzględnie osobowy, tak się u niego zlewa z naszymi duchami, że on sam w nich jest rzeczywistością, on w nich żyje i myśli; a lubo tenże Duch myśleniem odróżnia się od wszelkiej przedmiotowości, „przecież on jest w najwyższej z nią jedności, bo myśl jego staje się przedmiotem". Doprawdy taką jedność trudno odróżnić od realnej identyczności. U Trentowskiego trzema momentami, w których się Bóg uiszcza, są: materya, duch i jaźń; człowiek przytem wchodzi z Bogiem w komplet Absolutu. „Jaźń twoja, mówi nasz filozof, jest pierwszym, Bóg drugim biegunem, a ogół Boskości pośrednictwem, różnojednią. Jaźń twoja i Bóg są całostkami, niejako punktami końcowymi w igle magnetycznej. Ogół zaś Boskości jest całością, niejako igłą samą" (!).

Właściwy powód, który przywiódł filozofów transcendentalnych do tego niechrześcijańskiego pojęcia Absolutu, już nam jest znajomy. Widzieliśmy, gdy była mowa o rozwoju dziejowym tej filozofii, że cała się snuje, świadomo czy nieświadomo, na kanwie praw myślenia. Otóż w porządku myśli, jakeśmy tamże zauważyli, ogół jest niejako absolutem względem pojęć szczegółowych, a przytem jest on w rzeczy samej wnętrzną i immanentną takowych treścią. Stąd jak ten kierunek prowadzi do przyjęcia ogółu za Absolut, tak też prowadzi do uważania Absolutu za przyczynę immanentną i treść świata, a przez to też do zlania stworzenia ze Stwórcą. Ten to właśnie przeskok z porządku myśli do porządku rzeczy, albo, co

na jedno wychodzi, ta identyczność obu porządków jest właśnie radykalnym błędem i źródłem wszystkich innych błędów tego kierunku, grzechem pierworodnym filozofii transcendentalnej. Zostaje nam jeszcze do udowodnienia, że ta zasada identyczności jest bezzasadną i fałszywą.

W istocie, cóż znaczy ta tożsamość bytu i myśli? Już Kartezyusz, do którego ci filozofowie chętnie się odwołują, twierdził, że bytem duszy jest myślenie. Ale Kartezyusz chciał tylko powiedzieć, że myślenie należy do istoty duszy, czyli, że dusza bez myślenia być nie może, nie zaś, że samo myślenie jest duszy istnieniem; świat zaś materyalny zupełnie od myślenia odgraniczał. Atoli u filozofów transcendentalnych identyczność bytu i myśli ma doniosłość prawdziwie transcendentalną, znaczy ona tyle, co zaprzeczenie wszelkiego bytu po za myślą. Prócz idei niema u nich nic rzeczywistego: rzecz, przedmiot, przez to tylko i o tyle tylko są, o ile są pomyślane — tak mówi Hegel. Między całym porządkiem realnym, czyli naturą, a porządkiem logicznym, czyli duchem, jest tylko różnica myślna, rzeczywiście te dwa porządki są jednym — to słowa Schellinga. Na dobitek sama jaźń przez to tylko jest, że się myśli — to słowa Fichtego. Wprawdzie Schelling, Hegel i późniejsi następcy usiłują równouprawnić byt z myślą w duchu absolutnym. Duch ten ma być zarazem przedmiotem i podmiotem, w naszej jaźni poznaje, w naturze czyli jako natura jest poznanym. Ale zawsze jest to w gruncie sam duch; zawsze idea wszystko pochłania. Stąd też cała ta filozofia szczyci się zasłużoną nazwą, którą od protoplasty swego Kanta odziedziczyła; zowie się idealizmem transcendentalnym.

Czy jednakże ta identyczność myśli i bytu została dowiedzioną? Fichte ją uważa za dowiedzioną przez krytykę Kanta — chociaż *notabene* Kant przeciw temu zawsze protestował i aż do śmierci uznawał, że przedmiot

istnieje w sobie, acz nam nie znany [1]). Ale bądź co bądź, wiemy, co warte wywody krytyki Kanta. Schelling przyznaje, że tej identyczności dowieść nie można, ale ucieka się jak zawsze do swej intuicyi. Hegel także gdzieś mówi, że do tej wielkiej prawdy: *Sein und Denken sind identisch*, rozum dotrzeć nie zdoła, i zacina się w przeciwstawieniu obojga; jednakowoż w logice Hegel podejmuje się dowieść tej zasady. Ale jakimże dowodem? Tym, że rozwój Absolutu jest wyraźnie logiczny, czyli myślny; a to znowu dowodzi się na podstawie przypuszczenia, że Absolut jest ogółem; że zaś Absolut jest ogółem, to znowu się dowodzi w fenomenologii, jak już wiemy, na przypuszczeniu, że przedmiot tylko w myśli bytuje; — co właśnie miało być dowiedzionem. Doprawdy czy to wszystko nie znaczy tyle, co żartować sobie z ludzi?

O dowodach więc nie ma mowy. Ale z drugiej strony to twierdzenie — byt i myślenie są jednem i tem samem — nie jestże istotnie odurzającem? W chwilach marzenia, gdy myśl buja swobodnie po toniach abstrakcyi, wszystko potrafi ona twierdzić i wszystko przeczyć; ale po za takiemi chwilami jasna rzeczywistość rozprasza mrok marzeń filozoficznych i najdumniejszy filozof nie zdoła się wciąż bronić przeciwko światłu oczywistości, lecz w zwykłem pożyciu musi uznawać za prawdę to, co przed godziną na piśmie zaprzeczał. Słuchajmy wyznań sceptyka, który przecież nic innego nie przeczył, jak tylko rzeczywistość przedmiotów widzialnych, a zatem nie więcej jak Fichte i Hegel — a którego Kant uznaje za ojca: „Jem, mówi Hume, gram w kostki, rozmawiam z przyjaciółmi, cieszę się ich towarzystwem; „a gdy po dwóch, trzech godzinach rozrywki powracam

---

[1]) Mianowicie w gazecie literackiej r. 1799, t. j. pięć lat przed śmiercią Kanta.

„do tych spekulacyj, wydają mi się one tak zimne, „tak nienaturalne, tak śmieszne, że nie mam od- „wagi dalej się niemi zajmować. Widzę się koniecznie „zmuszonym do życia, rozmawiania, pracowania tak samo „jak inni ludzie, w codziennem pożyciu“ [1]). Sądzę, że i Hegel nie był szczerszym w przeczeniu rzeczywistości i przedmiotowej prawdziwości tego drzewa, któremu plecy obrócił, i tej nocy, którą na kartce zapisał, aby ją nazajutrz rano zaprzeczyć. I cóż mi to za filozofia, którą zaledwiem zatwierdził, za chwilę muszę zaprzeczyć — przeciwko której walczy cała moja natura?

Ale darmo! dla prawdy bezwzględnej, mówią ci filozofowie, trzeba się zrzec samego siebie, wyzuć z samej natury ludzkiej, zaprzeć i zaprzeczyć samego siebie. „Kto widzenia bezwzględnego dosięgnąć pragnie (pisze „nasz ziomek jeszcze w młodzieńczym entuzyazmie dla „doktryn Hegla) zzuć z siebie winien osobowość swoją, „uwolnić się od wszystkiego co go czyni tem, czem jest, „tym oznaczonym człowiekiem; powinien się uogólnić, „ofiarować siebie za prawdę, umorzyć w sobie swoje „osobiste Ja, będące niby grzechem pierworodnym czło- „wieka, a rozdzielające go od myśli ogólnej, wiekuistej, „żyjącej w wszelkiej bytności.... Wtedy Ja staje się „ogólne jak wieczność i wszystko sobą ogarnia, spływa „z wszelkiem jestestwem, będącem w czasie i przestrzeni“ [2]). Zaprawdę, to poświęcenie się filozofa dla zasady buduje! Opowiada historya o podobnym heroizmie pewnego Greka, który, nie mogąc rozwiązać zagadnienia o Achillesie i żółwiu, utopił się z rozpaczy w morzu Egejskiem. Ale zanim się sami na ten heroizm zdobędziemy, chcielibyśmy być przekonani jakiemiś dowodami. Co chwila u tych filozofów czytasz apodyktyczne twierdzenia: „Takie jest

---

[1]) Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*. T. I.

[2]) Kremer, *Rys fenomenologii ducha* 1887.

wymaganie rozumu"; „siła logiki do tego przywodzi"; „rozum nieubłagany w swej konsekwencyi w żaden sposób nie może przyjąć indywidualnej osobowości" i t. d. Ale gdzież to wymaganie rozumu? gdzież ta siła logiki? Ani w intuicyi Schellinga, ani w fenomenologii Hegla niceśmy takiego nie znaleźli. Innych zaś dowodów i wymagań rozumu dotąd nie widziano. Co więcej, nie widziano nawet śladu odpowiedzi na dowody, które zawsze przekonywały rodzaj ludzki o różności tych dwóch porządków myśli i bytu. Któż n. p. z Heglistów wykazał błąd w rozumowaniu, którem już Arystoteles *(I. Ethicorum)* niezbicie dowodzi przeciwko Platonowi, że ogół jako taki tylko w myśli podmiotowej bytuje i różni się od przedmiotów rzeczywistych? Pokazaliśmy dopiero, że Absolut realny nietylko się różni od absolutu logicznego, ale ma się doń odwrotnie, a zatem, że oba porządki mają się odwrotnie — co już scholastycy pokazywali Dawidowi z Dinanto; któż ze szkoły transcendentalnej na to odpowiedział? — Dalej, czemże jest ten Absolut identyfikujący w sobie wszelki byt i wszelką myśl? Albo on ma rozciągłość i inne przymioty, które widzimy w materyi, albo nie; jeśli ma takie przymioty, to powstają przeciwko niemu wszystkie dowody, któremi się wykazuje przeciw materyalistom, że podmiot rozciągły i złożony z części myśleć nie może — dowody te rozwiniemy, gdy będzie mowa o materyalizmie. Zresztą w takiem przypuszczeniu filozofia Heglów i Schellingów schodziłaby na nędzny materyalizm — na co przecież nigdy się nie zgodzi. Jeżeli zaś ów wszechidentyczny Absolut nie ma tych przymiotów, to już zjawiska ciał są tylko ułudą, a wtedy powstają znowu przeciw temu wszystkie dowody, którymi się zbija akosmistów i sceptyków, a filozofia transcendentalna wpada w wszystkie niedorzeczności Berkeleya, Huma i t. p. Więc, jeśli jest jaka siła

logiki, jakie wymaganie rozumu, jakie prawo konsekwencyi — to myślenie i byt nie są i być nie mogą jednem i tem samem.

W końcu sami stronnicy filozofii transcendentalnej wyznają (boć wyznać muszą), że mają przeciwko sobie głos natury: „Głuchy Absolut, mówi jeden z nich, chociaż konsekwentnie z poprzednich kategoryj płynący, „jest dla uczucia czemś nieznośnem, zabijającem, p r z e d „c z e m w z d r y g a s i ę l u d z k a n a t u r a, którą on pochłania; tak tedy i n a c z e j t e o r y a d o n a s p r z e m a- „w i a, a i n a c z e j p r a k t y k a[1]). Podejmujemy to wyznanie. Iście ta sprzeczność między filozofią a naturą ludzką jest jawnem piętnem fałszu i zarodem śmierci dla tej doktryny. Pokazaliśmy we Wstępie, że filozofia, zaprzeczając naturę, sama sobie śmierć zadaje. Jakoż w filozofii transcendentalnej wiele jest zasad sprzecznych z naturą; atoli to twierdzenie identyczności bytu i myśli jest tak rażącym buntem przeciwko naturze ludzkiej i przeciwko oczywistości, że samo wystarczałoby do odstręczenia ludzi od tej filozofii, gdyby je brano na seryo. Ale pospolicie czytelnik, który z religijnem uszanowaniem przegląda dzieła tych wielkich mężów, przekonany *a priori*, że ukrywa się w nich jakaś głęboka a tajemnicza mądrość, gdy napotyka na takie zasady; bierze je za jakieś wzniosłe przenośnie i w swej pokorze siebie obwinia, że nie jest w stanie dosięgnąć polotu myśli swych mistrzów. Tymczasem to twierdzenie nietylko jest na seryo postawione, ale w swojem właściwem i literalnem znaczeniu jest podstawą, więcej niż podstawą, bo i racyą *(la raison d' être)* całej filozofii transcendentalnej.

Przekonaliśmy się o tem w przeciągu tej rozprawy. Widzieliśmy bowiem, że wynikiem krytyki Kanta, owego

---

[1]) Tłómacz historyi Schweglera w *Dodatku o filozofii w Polsce* § 8.

kamienia węgielnego filozofii transcendentalnej, jest właśnie to zaprzeczenie bytu po za myślą, a tem samem przetworzenie porządku logicznego w ontologiczny, czyli przyjęcie porządku myśli za porządek rzeczy. Widzieliśmy także, że na tej właśnie podstawie, to jest na porządku myślnym, pojęcie oderwane zajęło miejsce Absolutu; czem się tłómaczy wszystko, co ci panowie o Absolucie prawią, jako to: że jest najwyższym ogółem, że jest treścią wszystkiego, że jest zlaniem i obojętnością przeciwieństw, że nie dopuszcza orzeczeń konkretnych i osobowości i t. d.; — wszystko to bowiem, jak się wyżej objaśniło, odpowiada pojęciu ogólnemu w porządku myśli i konsekwentnie wypływa z postawienia tegoż porządku na miejscu rzeczowego. Wreszcie widzieliśmy, że na tej samej podstawie zasadzają się i Schellinga intuicya i Hegla fenomenologia i jego logika rzeczowa i sławna metoda trychotomiczna, słowem cała filozofia transcendentalna. Ta teorya więc, uważana jako teorya rozwoju i podporządkowania pojęć, pominąwszy podrzędne zboczenia, mogłaby zasłużyć na uznanie. Wszelako i pod tym względem nie jest ona odkryciem Ameryki, bo już od wieków ten rozwój był znany. Ale w tem jest błąd prawdziwie potworny tych filozofów, że mieszając myśli z rzeczami, porządek logiczny z realnym, na przekór logice i zdrowemu rozsądkowi, cały ten rozwój czyli pochód pojęć ryczałtem przetwarzają w rozwój rzeczowy, a wskutek tego *saltus mortalis* powstają w ich systemach te olbrzymie niedorzeczności, któreśmy wytknęli: Bóg się staje treścią świata, rzeczy pojedynkowe tracą byt w sobie, człowiek przestaje być osobnikiem, a natomiast staje się najwyższą świadomością Boga, szczytem wszystkiego.

Wszakże powiedzieć trzeba, że to pomieszanie obu porządków nie jest nowością w filozofii. Choć zawsze

ludzie uznawali różność porządku logicznego od porządku rzeczowego — bo w ogólności rzecz jest tak oczywista, że trzeba wyzuć naturę ludzką, jak wyznał Pirrho, aby ją zaprzeczyć — zawsze jednak byli filozofowie, którzy w wielu kwestyach ulegali temu, że tak powiem, łudzeniu optycznemu metafizyki. Sam Plato, jak się zdaje, od tego złudzenia nie był wolny. W średnich wiekach wszystkie błędy Wilhelma de Champeaux i całej szkoły realistów z tego źródła pochodziły. To samo w wielu kwestyach uwodziło szkołę Skotystów i wogóle Scholastyka stąd zaczerpnęła swą przesadną naukę o dystynkcyach. Niemniej w tym względzie przewiniła szkoła Kartezyusza; cały ontologizm Malebrancha na tym pomieszaniu obu porządków jest oparty. Stąd, jak niegdyś Gerson upominał Skotystów, że ich błąd prowadzi do panteizmu Dawida z Dinanto, tak w naszym wieku Kościół musiał potępić tezy ontologów Lowańskich, które już bardzo pachnęły Hegelianizmem. Wszelako wspomniane błędy były tylko częściowymi; w jednem lub drugiem zagadnieniu mignął się przed oczyma filozofa porządek myśli, zamiast porządku rzeczowego; był to za każdym razem błąd niemałej doniosłości, lecz nie obalał prawd zasadniczych, nie przewracał gmachu filozofii. Ale zupełne przedzierzgnienie porządku logicznego w realny — to jest panteizm; na tem właśnie jak widzieliśmy, zależał panteizm u starych Eleatów, na tem zależał w średnich wiekach panteizm Skota Erygeny, Amalryka z Chartres, Dawida de Dinanto, na tem się też zasadza panteizm Spinozy, tak samo jak panteizm tych naszych przyjaciół filozofów niemieckich.

Wkońcu zauważmy, że mamy tu na dłoni właściwy powód tak przeciwnych zdań o tej filozofii niemieckiej. Jedni ją mają za potworne zbiorowisko niedorzeczności, bez myśli i wątku, drudzy nie mogą się wy-

dziwić jej logiczności, związkowi i głębokości. Jedno i drugie zdanie ma jakąś podstawę, ale prawda leży w pośrodku. W tej filozofii jest myśl i wątek i głębokość nawet, ale tylko odnośnie do porządku logicznego, czyli rozwoju myśli, a przytem jest w niej niedorzeczność i coś potwornego, skoro ten rozwój myślny przeistacza się w porządek rzeczy.

ROZDZIAŁ V.

Jedność panteistyczna filozofii transcendentalnej w zestawieniu z jednością chrześcijańską.

Czy żałować należy jedności transcendentalnej? — Jedność panteizmu a jedność Chrystyanizmu — charakterystyką jedności chrześcijańskiej, jedność w mnogości — jej czynnikiem, miłość. — Jedność w porządku natury — Trójca św. jako pierwowzór stworzeń — zestawienie z panteizmem — w panteizmie nie ma ani życia, ani wolności, ani postępu — Bóstwo panteistów jest Molochem. — Jedność w porządku łaski — jej czynniki — Wcielenie Słowa jako łącznia wszystkiego — myśli kardynała Berulle i św. Franciszka Salezego. — Jedność w porządku chwały — myśl św. Tomasza — wiedza transcendentalna w przyszłem życiu.

Oceniliśmy filozofię transcendentalną ze stanowiska logiki i metafizyki; widzieliśmy, że jej punktem wyjścia jest *Krytyka* Kanta, sprzeczna zarówno w swem założeniu, jak w swoich wynikach, i od samego Hegla wyśmiana; tudzież że główne zasady, na których ta filozofia stoi i bez których nie ma racyi bytu — t. j. bezwzględny aprioryzm, Absolut ogółowy i tożsamość myśli i bytu — są czczemi twierdzeniami, postawionemi bez żadnych dowodów, a naprzekór logice i oczywistości. Z tego wszystkiego niezawodnie wypływa konieczny wniosek, że trzeba stanowczo potępić i odrzucić cały ten kierunek filozoficzny. Może jednak wobec tej logicznej konieczności niejeden myśliciel jeszcze się wzdrygnie, może żal mu się zrobi tej pięknej i symetrycznej budowli:

szkoda, powie sobie, tej wspaniałej jedności wszechświata! szkoda wiedzy transcendentalnej! czy może być coś bardziej uroczego, jak ujęcie w jedną prawdę wszelkich prawd i wszelkiej wiedzy, streszczenie wszechświata w jednej umiejętnej formułce?

Takie zażalenie odparłby niejeden, odpowiadając zimno, że w filozofii nie idzie o urok, ale o prawdę; *magis amica veritas*. Można jednak lepiej odpowiedzieć; uznajemy, że dążność do jedności jest wrodzona ludzkiemu umysłowi; uznajemy też zarówno, że wrodzone umysłu ludzkiego dążności są prawe, od najwyższej Prawdy pochodzą i do najwyższej Prawdy prowadzą. Jednakowoż zauważyć należy, że częstokroć łudzimy się względem właściwego takich aspiracyj przedmiotu, a wtedy one bywają nam powodem najgorszych błędów; — jak dobrze powiedziano: fałsz jest zwykle skrzywioną prawdą. I tak się rzecz ma w niniejszem zagadnieniu. Słuszność ma panteizm w tem, że żąda jedności, ale błądzi w tem, że się ima jedności fałszywej, dowolnie wymarzonej. Wdzięki i urok, o których wspominaliśmy, przychodzą mu stąd, że ma jakąś jedność; jest to promyk wielkiej prawdy, który „smugiem złota po nim strzelił"; ale przytem panteizm ma coś potwornego i przeciwnego naturze, bo minął się z jednością prawdziwą, chrześcijańską, bożą, do której z przyrodzenia tęskni duch ludzki — *anima naturaliter christiana* [1]).

Panteizm ma jedność martwą, a mnogość i rozmaitość tylko pozorną, mniemaną, a nie rzeczywistą. Jedność martwą, mówię, jużto dlatego, że jedynym działaczem w panteizmie jest ślepa, żelazna konieczność, jużto, że owa mnogość, która się w łonie tej jedności roi i ma stanowić jej życie, jest bez rzeczywistości — tylko po-

---

1) Tertulian, *Apolog.* I.

zorem, czczem oderwaniem. Niemasz zatem w panteizmie istotnego organizmu, niemasz jak tylko mara życia.

Tymczasem jedność prawdziwa, chrześcijańska jest żywa, organiczna, bo ogarnia mnogość rzeczywistą, a czynnikiem jej nie jest konieczność, lecz miłość z wolnością i mądrością działająca. Mówimy tu o jedności przedmiotowej, o jedności wszechświata, gdyż o tę jedność przedmiotową panteistom idzie — co innego jedność formalna systemu filozoficznego, o której przypadnie nam mówić na innem miejscu. Przedmiotowo więc Bóg po chrześcijańsku pojęty, jakeśmy poprzednio powiedzieli, nie z konieczności swej natury wyłania świat, lecz w odwiecznej mądrości przejrzał go i odmierzył, a z wolnej woli, czyli z miłości w czasie go stworzył. Mądrość Boża według modły boskiej natury kształtuje niezliczone mnóstwo istot, poczynając porządkiem zamiaru i, że tak powiem, wzorowania od najdoskonalszych, t. j. od anioła i człowieka, którzy są obrazem i podobieństwem jego, a idąc ku coraz niższym; dla człowieka bowiem i według niego kształtuje rodzaje zwierząt; dla jednych i drugich rośliny, a dla nich wkońcu żywioły, roztaczając ten sam wzór i udzielając stopniowo w niezliczonych formach coraz bledsze ślady swej nieskończonej istoty. Ten świat, mądrością Boga w wieczności pojęty, w czasie urzeczywistnia się wolną Jego wolą; *miłuje bowiem Bóg,* jak mówi Pismo, *wszystko co jest i nic nie ma w nienawiści z tego, co uczynił... a jakożby co mogło trwać, kiedyby nie chciał, a coby mogło być zachowane, czegoby on nie mianował* [1]. — Lecz to wykonanie świata idzie porządkiem odwrotnym; i tak, najprzód wychodzi z nicestwa materya chaotyczna, później kształcą się żywioły, potem wytryskuje życie, potem czucie, na ostatku zjawia się człowiek rozumny. Te fazy następują po sobie zwolna

[1]) Mądr. XI.

i, o ile tylko być może, za współdziałaniem sił już istniejących — bo, jak niżej powiemy, Bóg chce, aby jak każda istota tak i wszechświat wyrabiał się, o ile zdoła, własnemi siłami, z pewną wolnością. Wszelako Bóg nie jest obcy swemu dziełu, wszystkim istotom swym przytomny, wszystkie utrzymuje w bycie tą samą miłością, którą je z nicości wyprowadził i tą samą miłością współdziała z ich działaniem i prowadzi każdą z nich, według praw jej natury, do celu jej naturze odpowiedniego t. j. do właściwego miejsca w jedności wszechświata. Z miłości, mówię, Bóg to wszystko czyni, utrzymuje, prowadzi do jedności; bo Bóg nie działa ślepo, ani z konieczności, jak działa przyroda, albo Absolut panteistów, ale chcąc i zamierzając dobro odpowiednie każdemu stworzeniu. Co więcej, działając w niższych istotach, zamierza On zarazem dobro istot wyższych, mianowicie ludzi, dla których pożytku one niższe istnieją.

Również świat stworzony, piętrzący się w organicznej jedności, o której napomknęliśmy, objawia mądrość i miłość; czyli mądrość i miłość są czynnikami jego organicznej jedności. Mądrość świeci w roztoczeniu jedności w nieskończoną mnogość, miłość gra w kojarzeniu tej mnogości w jedność.

Mądrości piętno cechuje wszystkie stworzenia; wszystkie bowiem roztaczają w nieprzeliczonych kształtach i odcieniach jeden i ten sam wzór, objawiają jedną i tę samą celowość, opowiadają jedno i to samo Słowo, tyloma zgłoskami, ile jest istot w wszechświecie wypisane. *Dzień dniowi opowiada Słowo, a noc nocy wskazuje znajomość*[1]). W człowieku nakoniec nietylko jest mądrość przedmiotowa, ale też mądrość podmiotowa, świadoma siebie, zdolna pojąć ową mądrość przedmiotową, którą inne istoty nieświadomie tylko wyrażają, zdolna wyczytać w księdze przyrody

---

[1]) Psalm XVIII.

przedziwne imię Stwórcy — *admirabile nomen Domini* — mądrość, która już nietylko jest śladem Boskiej mądrości, jak w innych stworzeniach, ale jej obrazem i odblaskiem: *Nacechowana jest na nas światłość oblicza Twego*[1]).

Miłość znów wszystkie istoty wiąże między sobą i z Bogiem, wszystko ku jedności prowadzi, w jedność kojarzy. Już w najniższych istotach jest jakieś dążenie do jedności; w nich to dążenie jest tylko parciem natury koniecznem — to dopiero cień miłości, *appetitus naturalis*, jak je dobrze nazwali starzy mistrzowie chrześcijańskiej szkoły; w wyższych już ono jest żądzą; w ludziach i duchach jest właściwą miłością i wolnym wyborem. Te zaś dążenia czyli miłości pojedynczych istot prawem natury prowadzą ku jedności i jednoczą wszystkie stworzenia między sobą i z Bogiem. Prawo natury, t. j. modła dążenia każdej istocie od Stwórcy nakreślona i w jej naturze wypiętnowana, prowadzi oczywiście każde stworzenie sposobem odpowiednim do jego przyrodzenia; dla istot bezrozumnych jest ono koniecznością natury, dla rozumnych i wolnych jest prawem moralnem, oświecającem i obowiązującem, ale nie gwałcącem wolnej woli: *Zakon światłością jest i drogą do żywota*[2]). Istoty nierozumne prowadzi to prawo bezwiednie do ich celu, do jedności, gdyż same celu poznać nie mogą; istotom rozumnym wskazuje ono cel, by same się ku niemu z wolnością kierowały; stąd też w ich mocy jest cel osiągnąć, albo go utracić. Lecz tak dla tych, jak dla owych prawo natury jest zawsze prawem dążenia do jedności. Jak prawem zasadniczem istot materyalnych jest powszechna grawitacya, czyli powszechne przyciąganie się, tak też zasadniczem i powszechnem prawem istot rozumnych jest miłować się nawzajem, a nadewszystko miłować Boga:

---

[1]) Psalm IV.

[2]) Przypow. VI.

Miłuj Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkich myśli twoich. Toć jest największe i pierwsze przykazanie. A wtóre podobne jest temu: Miłuj bliźniego twego jak siebie samego. Na tem dwojga przykazaniu wszystek zakon i Prorocy zawisnęli [1]) Mocą tedy tego prawa natury (któreby zarówno nazwać można prawem miłości, albo też prawem jedności) nietylko każda istota z osobna dąży do swej jedności, na której, jak uważa św. Augustyn [2]), zależy jej byt i jej dobro, gdyż zniszczenie istoty jest zerwaniem jedności jej składu — nietylko, jak uważa św. Tomasz [3]), każda istota z osobna dąży do Boga, środka wszechjedności, gdyż dobro, które stanowi przedmiot rozmaitych żądz stworzeń, jest zawsze udziałem i uczestnictwem najwyższego Dobra — ale też mocą tegoż prawa wszystkie stworzenia wspólnie się jednoczą: wszystkie bowiem czy to ciążeniem, czy instynktem, czy żądzą, czy wolną wolą wspólnie i wzajemnie się wyrabiają, niższe służą wyższym, wszystkie służą człowiekowi, a człowiek, bezpośrednio dla Boga stworzony, wszystkiem Bogu służy i wszystko z Bogiem jednoczy. I tak miłość wszystko w jedno spaja, a spaja nie zlewając w tożsamość, ale ko-

---

[1]) Math. XXII. Z tą zasadą prawa moralnego, podaną od Chrystusa, warto zestawić zasadę Fichtego: *Du musst deine äussere Freiheit in der Weise und in dem Masse beschränken, damit du mit andern und andere mit dir eine Gesellschaft bilden können, nnd so ein gegenseitiges Zusammenleben möglich sei.* (*Grundlage des Naturrechts*). Rzecz jasna, że jak zasada Chrystusowa jest zasadą zjednoczenia, tak Fichtowska jest zasadą odgraniczania się; pierwsza jest słowem żywota i rozwiązuje wszystkie zagadnienia moralne i społeczne, druga jest czczą formułą, w której zapomniano wyrazić to, o co jedynie idzie: co ma być podstawą i spójnią stosunków ludzkich?

[2]) *Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non, ut sit quidquid, appetat unitatem. l. VI. de Musica, c. 12.*

[3]) *Sum. th. 1, p. q. 6. a. 1. ad 1m.*

jarząc w jedność organiczną i żywą, na której zależy doskonałość. Miłość jest związką doskonałości[1]).

W końcu Bóg po chrześcijańsku pojęty, nietylko jest początkiem ale i pierwowzorem takiej jedności i dlatego początkiem, że pierwowzorem. Jeden jest, a przecież troisty; z Ojca pojmującego rodzi się wiekuiście Syn, Jego Słowo, Jego Myśl, Idea, Mądrość, odblask i podobieństwo Jego istoty *ἀπαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου*[2]); z Ojca i Syna pochodzi ich wspólna Miłość, Duch św.; trzy osoby a jeden Bóg — jedność doskonała, a mnogość rzeczywista i w tem właśnie jedność doskonała i żywa, że nie wyklucza mnogości, ale ją iści w swem łonie.

Z tego źródła niestworzonego płynący świat stworzony nosi cechę swego pochodzenia, ową jedność w mnogości; co więcej, lubo wszelkie działanie Boga w stworzeniach jest wspólne trzem osobom, przecież, jak uważa Doktor Anielski[3]), tak każde stworzenie z osobna jak i świat w całości noszą pewien ślad Boskiej Trójcy, pewien odblask charakterystycznych własności trzech osób. Widzieliśmy, że na tle bytu stworzonego *igrają*, według wyrażenia Pisma[4]), Mądrość i Miłość. Otóż ów byt, a raczej same tworzywo wszystkich istot jest śladem i odblaskiem właściwości Ojca, który jest Początkiem bez początku: Słowo czyli Mądrość zrodzona, odźwierciedla się, jakeśmy już zauważyli, w formie stworzeń t. j. w ich ustroju, składzie, piękności; a w ich życiu i dążeniach tchnie Duch Miłości; *Słowem Pana niebiosa utwierdzone są, a Duchem ust jego wszystka moc ich*[5]).

---

[1]) Kolos. III.

[2]) Żyd. I.

[3]) *S. Th. p. I, q. 93 a 6.*

[4]) Przypow. VIII.

[5]) Psalm XXXII. — Zauważymy tu nawiasowo z Nicolasem, że ta tajemnica Trójcy św., lubo niedostępna dla rozumu ludzkiego, jest dla niego źródłem światła i rozwiązuje mu zagadkę, którą się wiecznie dręczy

Otóż więc jedność chrześcijańska zestawiona z jednością panteistyczną. Wyniki z tych przeciwnych pojęć jedności są oczywiste. W jedności panteistycznej ginie wolność, giną jednostki, ginie samo pojęcie osoby; bo osoba to istota osobno, w sobie bytująca (*ἰδια και ἰδιως*), pani siebie i swych czynów; zatem ani Bóg panteistyczny nie jest osobą, jak sami przyznają, ani człowiek, który jest tylko chwilową, a konieczną świadomością ogółowego bóstwa. Panteizm zamiast wolności i osobowości, daje ogół i konieczność. Jakie stąd moralne i polityczne wnioski, łatwo się domyślić; rozwiniemy je później. Przeciwnie w jedności chrześcijańskiej nic się tak nie uwydatnia, jak wolność i osobowość; lubo Bóg wszędzie jest i we wszystkiem działa, jednak wszystkie stworzenia są i działają z wszelką samoistnością i wolnością, jakiej tylko są zdolne; mógł Pan Bóg stworzyć świat wykończony, ale woli stworzyć materyę w chaosie i dać każdemu atomowi ruch i prawa, z których ma się utworzyć cudny całokształt świata widzialnego — bo chce, aby stworzenie zdziałało wszystko co może i własną siłą dorabiało się swej doskonałości. Im wyższe istoty, tem większą obdarzone są samodzielnością; a nadewszystko szanuje Bóg wolność daną człowiekowi i chce, aby czło-

---

czył, a nigdy jej odgadnąć nie zdołał. Bóg jeden wydawał się rozumowi ludzkiemu samotny i bez życia. Często tę trudność napotkać można w pismach pogan: to właśnie zarzuca poganin w dyalogu apologetycznym Minucyusza Feliksa: *Deus unicus, solitarius, destitutus*. I przeto rozum ludzki raz otaczał Boga gronem współbogów, drugi raz wystawiał go sobie żyjącego wyłanianiem świata, lecz i tu i tam rozbijał się o najgrubsze niedorzeczności, i tak oscylował przez wieki między politeizmem a panteizmem, w żadnem pojęciu Bóstwa nie znajdując zadowolenia i spoczynku. Dopiero, gdy mu objawiono, że Bóg jest jeden, a przecież w swej jedności nie samotny i nie bez życia, bo wiekuiście rodzi Syna i z nim się jednoczy w Duchu św., jeden w istocie, a troisty w osobach — dopiero wtedy rozum ludzki spoczął w prawdzie tej tajemnicy niepojętej a oświecającej.

wiek sam się doskonalił: *Cum magna reverentia disponis nos*[1]).

Stąd wynika dalej, że w jedności panteistycznej niemasz mowy o istotnym postępie: boć wszystko w istocie jest Absolutem, wszystko rozwija się, nie ruchem postępowym, ale, że tak powiem, wirowym, kręcąc się wiekuiście i fatalnie w tem samem kole przeobrażeń, jakeśmy zauważyli, mówiąc o systemie Hegla. Przeciwnie system chrześcijański, będąc systemem wolności, jest zarazem systemem postępu: wszystko w nim dąży do doskonałości — okrom samego Boga, bo nieskończenie doskonały nie może się doskonalić i zmieniać. Ale też Bóg jest kresem, do którego dąży stworzenie w swem doskonaleniu się, a zbliżenie do Boga jest miarą doskonałości stworzenia. Niższe istoty doskonalą się w pewnych granicach, wynikających koniecznie z natury materyi; w swym najwyższym rozwoju przychodzą one do stóp człowieka; człowiek zaś stojący na szczycie świata materyalnego i jednoczący go ze światem duchowym, ma przed sobą pole postępu bez granic: *Bądźcie doskonałymi, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest*[2]).

Nakoniec, jakie pojęcie jedności świata, takie też pojęcie Boga. U panteistów Bóg-Absolut, jak ów Moloch pochłania swe stworzenia, pochłania ich wolność, ich osobowość, ich byt nawet; jego doskonałość i nieskończoność zasadzają się na tem, że niemasz nic oprócz niego; nie widzą zaślepieni, że przez to samo ich Bóg pochłania zarazem wszystkie niedostatki i niedoskonałości stworzeń, przez co nie staje się nieskończenie doskonałym, ale potwornem zbiorowiskiem najsprzeczniejszych przymiotów. Przeciwnie nieskończoność i doskonałość Boga chrześcijańskiego zależą na tem, że jest źródłem

---

[1]) Mądrość XII.

[2]) Mat. V.

wszelkiego bytu (πηγη του εἶναι), sam będąc od wszelkiego bytu stworzonego i względnego odrębny i niezależny. Jego zaś wszechmoc, dobroć i mądrość w tem właśnie się objawiają, że daje stworzeniom byt własny i samoistny i uposaża je wolnością i godnością osoby: *Tyś jest Bogiem moim, albowiem dóbr moich nie potrzebujesz* [1]). Posłuchajmy filozofa chrześcijańskiego: „Czemże więc „jesteś Boże mój? czem, jeśli nie Panem i Bogiem? O naj„wyższy, najlepszy, najpotężniejszy, wszechmocny, najmi„łosierniejszy a najsprawiedliwszy; najtajemniejszy a najo„becniejszy, najpiękniejszy a najmocniejszy, stały a nieo„graniczony, niezmienny a zmieniający wszystko, nigdy „nowy a nigdy stary, odnawiający wszystko a w sta„rość pogrążający pysznych; zawsze czynny, zawsze spo„kojny, napełniający wszystko a wszystko dźwigający! „Miłujesz a nie palisz się; gniewasz się a spokojnym je„steś; żałujesz bez smutku; dzieła swoje zmieniasz a nie „zmieniasz swej rady... Cóżby ci więc brakowało z dobra, „którem sam dla siebie jesteś, choćby stworzenia albo „wcale nie istniały, albo zostały bez kształtu i piękno„ści — gdyżeś ty je uczynił nie z potrzeby, ale z obfitości „dobroci swojej? Ukształtowałeś je, luboś ich dla uzu„pełnienia swojego szczęścia nie potrzebował; nie podoba „ci się ich niedoskonałość, nie przeto, abyś ich doskona„łością miał się udoskonalić, lecz aby one się wydosko„naliły i zdołały podobać się Tobie“... [2]).

Jakoż wszystko, cośmy dotąd powiedzieli, jest do piero zarysem porządku natury; porządek zaś natury nie jest bynajmniej całością systemu chrześcijańskiego, lecz tylko pierwszym i najniższym stopniem, na którym wznosi się drugi stopień, porządek łaski, a na tym jeszcze trzeci, który wszystko uwieńcza, porządek

---

[1]) Psalm XV.

[2]) Św. Augustyn *Wyzn.* I. i XIII.

chwały. Wprawdzie porządek natury, sam w sobie uważany, przedstawia się rozumowi, jako doskonała całość i jedność; im głębiej myśl ludzka bada ten porządek, tem więcej odkrywa w nim związków i harmonij snujących się w cudnym szeregu, którego końca nigdy nie dosięgnie; ale ten porządek natury, w zestawieniu z porządkiem łaski, okazuje się tylko ułamkiem całości bez porównania doskonalszej — jedności nieskończenie wyższej.

I tak zaraz w porządku natury, lubo człowiek, król i kapłan świata widomego, łączy ten świat z Bogiem, o ile, że poznając i miłując Boga, z wszystkich stworzeń cześć Mu oddaje; jednak wielka i nieskończona przestrzeń pozostaje między Bogiem a stworzeniem. *Wszystkie narody jakoby nie były tak są przed nim, a jako nic i próżność poczytane są jemu*[1]). Jakoż zniesienie tego przedziału, zapełnienie tej przestrzeni okazuje się rozumowi ludzkiemu niepodobieństwem: zawsze Bóg musi być Bogiem, a stworzenie stworzeniem, z natury rzeczy nieskończenie dalekiem od swego Pana i Stwórcy; i przeto rozum nigdyby marzyć nie mógł o innem zbliżeniu do Boga, o porządku wyższym nad porządek natury. Atoli *co jest niepodobne u ludzi, podobne jest u Boga.* Wkraczamy tu w sfery, które nie należą wprawdzie do naszego zakresu — piszemy o filozofii, a porządek nadprzyrodzony jest po nad filozofią, po nad wszelkim stworzonym rozumem — lecz chcąc dać jakieś pojęcie o całości systemu chrześcijańskiego, musimy choć parę słów o tym porządku nadprzyrodzonym powiedzieć.

Otóż tedy nieskończona Mądrość znalazła sposób zniesienia tego nieskończonego odstępu między Bóstwem i stworzeniem, a Wszechmoc to wykonała: *Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami.* Bóg wcielony Chrystus jest, jak mówi Apostoł, tą łącznią obojga t. j.

[1]) Izajasz XI.

Stwórcy i stworzenia; *Qui fecit utraque unum*[1]), On staje nad tą nieprzebytą przepaścią i jednoczy w swej osobie te dwa krańce nieskończenie odległe; jedno jest z Ojcem, a jednoczy się z ludźmi, i ludzi jednoczy z sobą — aby się spełniła jedność doskonała na wzór jedności Bożej. Tak sam naucza w najuroczystszej chwili swego życia ziemskiego, w chwili, gdy żegna świat i powraca do Ojca. *Aby byli jedno,* mówi do Ojca, *jako i my jedno jesteśmy: ja w nich a ty we mnie, aby byli doskonałymi w jedno*[2]). Chrystus jest jedno z Ojcem tożsamością natury i jestestwa; jednoczy zaś ludzi ze sobą całym, że tak powiem, szeregiem coraz ściślejszych, a coraz dziwniejszych węzłów: najprzód przez istotne spokrewnienie się z ludźmi, biorąc ciało z ich ciała i krew z ich krwi — dalej, przez miłość nowego rodzaju i wyższego rzędu, którą ustanawia i wprowadza w życie[3]). — dalej przez organiczny ustrój Kościoła, który, jak wiadomo, zasadza się przedewszystkiem na jedności i w którym wszystko z cudną harmonią do jedności z Chrystusem dąży — dalej, przez łaskę poświęcającą, która jest uczestnictwem i niejako wypływem boskiego życia Chrystusa, życiem Jego w wiernych — nadomiar przez przedziwną tajemnicę Eucharystyi, w której widzialne pożywanie, to najściślejsze z widzialnych połączeń, jest tylko bladem wyrażeniem niepojętego, a rzeczywistego zjednoczenia, które się niewidocznie spełnia: *In me manet et ego in eo*[4]); skąd Ojcowie zowią tę tajemnicę rozprzestrzenieniem Wcie-

---

[1]) Efez. II.

[2]) Jan XVII.

[3]) Już w starym zakonie było ogłoszone prawo miłości (*Deut. VI.*) Jednak Chrystus nazywa je *przykazaniem nowem, przykazaniem swojem* (Jan XIII, XV) dlatego, że podnosi tę miłość do wyższej potęgi, dając jej nowe i wyższego rzędu pobudki, zaprowadzając sposób jej wykonania nowy i doskonalszy.

[4]) Jan VI.

lenia i Sakramentem jedności. Nadmieniamy tylko pobieżnie główne czynniki zjednoczenia ludzi z Chrystusem, lecz każdy z nich z osobna jest, jak wiedzą teologowie, niezgłębionym systemem jedności; a wszystkie razem cudnie się zlewają, dokonywując tej niepojętej jedności w Chrystusie, którą on sam tłómaczy, zestawiając ją, już to ze swoją jednością z Ojcem: *Jako ty Ojcze we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli* — już to z jednością winnego krzewu: *jam jest winna macica, wyście latorośle* [1]) — a którą św. Paweł przyrównywa do jedności żyjącego ciała: *Jako ciało jedno jest, a członków ma wiele, a wszystkie członki ciała, choć ich wiele jest, wszakże są jednem ciałem, także i Chrystus* [jest jednem ciałem, mającem wiele członków, a temi członkami są wierni] [2]).

W końcu ta jedność nadprzyrodzona zachowuje, lubo w wyższym stopniu, te same cechy, któreśmy widzieli w porządku przyrodzonym; jest jednością żywą, jednością w mnogości, nie zlewa swych części składowych w tożsamość, ale je organicznie jednoczy, jest jednością o wiele zupełniejszą i ściślejszą, aniżeli ta, którą przedstawia sam porządek przyrodzony, a przytem jeszcze więcej uwydatnia osobowość i samodzielność pojedynczych jednostek, gdyż, jak wiadomo, cały porządek łaski oparty jest właśnie na wolności osobistej.

Ale dopierośmy pierwszy krok w tym porządku uczynili. Wcielenie nietylko człowieka, ale wszelkie stworzenie łączy z Bóstwem. Człowiek, jakeśmy już zauważyli, jest spójnią obu części stworzenia, w nim się zawiera najdoskonalsza treść całego świata materyalnego i razem początek i zarys całego świata duchowego — człowiek, jak dobrze powiedziano, jest streszczeniem

---

[1]) Jan XV.

[2]) *I List do Koryntyan.*

wszechświata: *Microcosmos*. Zatem Słowo, jednocząc się z człowieczeństwem, jednoczy się z całem stworzeniem — ima, jak mówią Ojcowie, stworzenie za sam środek i tak wszystko w swojej osobie jednoczy z Bóstwem. „Mocą swą, mówi przedziwnie św. Ambroży, przywdziewa „świat i światem niejako przyobleczony, świeci we wszystkich stworzeniach“ [1]). Stąd łaska i synowstwo Boże spływają z Chrystusa nietylko na ludzi, ale też na Aniołów, których Chrystus jest także głową, i sama też nieświadoma natura otrzymuje z Wcielenia pewne uszlachetnienie, którego skutek dopiero później się objawi [2]). Stąd też odwrotnie wszelkie stworzenie dąży do Boga przez Chrystusa. *Jam jest drogą... żaden nie przychodzi do Ojca jedno przeze mnie;* i wszelkie stworzenie chwali Boga w Chrystusie i przez Chrystusa, chwałą nieskończenie wyższą od tej, którą Mu z siebie oddać może — chwałą prawdziwie godną Boskiego majestatu. Stąd wreszcie Chrystus jest najwyższym streszczeniem, jednią *ἀνακεφαλαίωσις* wszystkiego. *W rozrządzeniu pełności czasów, aby w Chrystusie wszystko naprawić* (*ἀνακεφαλαιώσασθαι* streścić, skupić pod jedną głową), *co na niebiesiech i co na ziemi jest w Nim* [3]). I przez to właśnie Wcielenie jest dopełnieniem i kamieniem węgielnym dzieł Bożych, że jest najwyższem i ostatniem zjednoczeniem.

Lecz śledźmy dalej tę tajemnicę jedności. Czemuż właśnie Słowo stało się ciałem, a nie Ojciec, ani Duch święty? Dlatego, odpowiadają Ojcowie Kościoła, że przez Słowo stworzenia wyszły z Boga, t. j. stworzone zostały, a przeto należało, aby przez Słowo do Boga wracały. Posłuchajmy kilku słów geniusza, który głęboko wglą-

---

[1]) *Virtute sua induit mundum et tamquam eo amictus, fulget in omnibns. Ambr. de fuga saeculi.*

[2]) Ob. *List św. Pawła do Rzymian* VIII. w. 10—23.

[3]) Efez. I.

dał w tajemnice chrystyanizmu. „Bóg, mówi kardynał „de Berulle, w okręgu swych dzieł i w ruchu swych rad „jest niby kołem przedziwnem, które się zakreśla, kończąc w tym samym punkcie, skąd poczęło. Wszystko „stwarza przez swoje Słowo: Słowo jest początkiem, od „którego pochodzi stworzenie świata; to zaś stworzenie „kończy się na człowieku, jako ostatniem dziele Bożem; „Bóg tedy, łącząc naturę ludzką ze Słowem, łączy i je„dnoczy w ten sposób swe ostatnie dzieło z Początkiem „swych dzieł. Zresztą ponieważ ta natura ludzka jest „streszczeniem wszechświata i podmiotem, który przez „rozmaite stopnie swej istoty (byt, życie, czucie, rozum) „wszystkie stworzenia niejako w skróceniu powtarza *(re„capitulées)*, oczywista jest, że gdy ta natura jednoczy „się z Bogiem, cały świat do Boga powraca... Słowo, „będąc początkiem tego stworzenia, jest też kresem tego „powrotu — będąc źródłem wszystkich istot, jest też ich „spoczynkiem i dokonaniem... Tajemnicze to a wszech„władne dążenie Mądrości, która wszystko do jedności „sprowadza, jako wszystko wynikło z jedności. Albowiem, „jak naucza św. Areopagita, wszystkie rzeczy wyszły „z jedności trybem natury i kwapią się do tej jedności „skrytym natury instynktem, powracają zaś do niej przez „łaskę, a pogrążają się w niej przez chwałę“[1]).

Tak więc odsłania się przed nami całość myśli chrześcijańskiej i planu Bożego w swej cudnej jedności. W porządku wykonania tworzy Bóg z jednej strony świat materyalny, z drugiej świat duchowy. Przedział między tymi dwoma zdaje się nieprzebyty; ale w swoim czasie, gdy już świat materyalny wyrobił się i dojrzał, jednoczy Bóg jedno z drugiem, tworząc człowieka. Lecz zostaje jeszcze odstęp nieskończony między tym stworzonym a Stwórcą. Otóż po wielu wiekach wyrabiania się

---

[1]) *De l'estat et des grandeurs de Jésus. Discours IV.*

ludzkości, w pełności czasów kończy Bóg swoje dzieło, jednocząc stworzenie ze Stwórcą w Chrystusie. W porządku zaś zamiaru i odwiecznych rad Bożych, rzecz się ma odwrotnie. Pierwszy zamierzony jest Chrystus, pierworodny wszelkiego stworzenia; dla Chrystusa zamierzone są i stworzone inne istoty rozumne: *Aby był pierworodny między wielą braci* [1]). Stąd taki porządek należenia i dążenia : *Wszystko jest wasze* (dla was), *wy zaś Chrystusowi, Chrystus zaś Boży* [2]). „Oto ten po„rządek, mówi św. Franciszek Salezy, o ile z rozważania „Pisma i nauki Ojców możemy go odkryć, i o ile nieu„dolność nasza pozwoli nam go wysłowić. Bóg postano„wiwszy udzielić się poza sobą, uznał, że między wszyst„kimi takiego udzielenia się sposobami, najdoskonalszy „jest ten, by się połączył z naturą stworzoną tak ściśle, „żeby ta natura była niejako zaszczepioną na Bóstwie, „stanowiąc z Niem jedną osobę... Następnie wybrawszy „na tę godność człowieczeństwo najświętsze naszego Zba„wiciela, Najwyższa Opatrzność postanowiła nie ograni„czać swej dobroci na jednej osobie swego Syna najmil„szego, ale rozlać ją też, ze względu na Niego, na wiele „innych stworzeń. A w mnóstwie istot możebnych wy„brała aniołów i ludzi, aby mu służyli niejako za towa„rzystwo, mieli udział w jego łaskach i jego chwale »i wiekuiście go uwielbiali [3]).

Jeszcze rzućmy okiem ku trzeciej a najwyższej sferze jedności, zwanej porządkiem chwały. Z pochodnią wiary w ręku zdążyliśmy wysoko ponad krainy filozofii, ale tu już i pochodnia wiary nie wiele rzuca światła: Oko nie widziało, ucho nie słyszało i w serce człowiecze nie wstąpiło. Wszelako tyle w tej trzeciej sferze, za pomocą wiary, upatrzeć możemy, iż tam

---

[1]) *Rom. VIII.*

[2]) I. Kor.

[3]) *Ttraité de l'amour de Dieu l. II et IV.*

panuje jedność, a jedność tak doskonała, że wobec niej drobnieje sam porządek łaski, podobnie jak wobec porządku łaski drobnieje i niknie ogromny całokształt świata natury. W istocie porządek naturalny jest tylko podścieliskiem, a porządek łaski tylko chwilowem przygotowaniem, niby przedsionkiem wiekuistego pałacu chwały. Jeśli więc w porządkach natury i łaski panuje taka dążność do jedności, jakaż być musi jedność w samym porządku chwały, który jest kresem i metą owych dążeń? Tam to spełniają się właściwie owe słowa Chrystusowe: *Aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy: ja w nich a Ty we mnie: aby byli doskonałymi w jedno.*

Wszelako ta jedność nie będzie jakiemś zlaniem i zgubieniem jestestw stworzonych w jestestwie Bożem, jak mniemała stara filozofia Wschodu i jak po dziś dzień niektórzy filozofowie myślą. Takie zlanie nie byłoby ubłogosławieniem stworzeń, ale ich zniweczeniem. Zresztą ono jest wręcz przeciwnem i wierze i samemu rozumowi, boć i według rozumu Bóg jest istotą pojedynczą i niezmienną — zatem nie może się z Jego jestestwem zlać, co jest od Niego odrębnem. Będzie więc jedność zachowująca te same cechy, jakieśmy w porządkach natury i łaski upatrzyli, t. j. jedność organiczna, ogarniająca mnogość jednostek; osobowość istot rozumnych, i wolność ich w czystej sferze dobra i nawet hierarchia z Chrystusem na czele zostaną na wieki nietknięte; a przytem cudną a niepojętą tajemnicą wszystko się zjednoczy w Bogu w jedność najzupełniejszą — wszystkie umysły w Bogu będą widziały cały przestwór prawdy: *In lumine tuo videbimus lumen* — wszystkie wolne wole w Bogu będą zestrzelone i w Nim będą czerpać życie i szczęście — tak, iż według słów Pisma, Bóg będzie *wszystko we wszystkiem* [1]).

---

[1]) I. Kor. XV.

Tu dopiero dajemy odpowiedź na drugie zażalenie panteistów: szkoda wiedzy transcendentalnej, t. j. w jednej zasadzie ogarniającej wszystko. Prawda, mówimy, że umysł ludzki tęskni do takiej wiedzy; dowodem tej dążności jest, że im wyżej się wznosi, tem więcej do jedności się zbliża; wszelako właściwa wiedza transcendentalna w tem życiu, i w ogóle w porządku natury, jest dla nas niemożebną. „O tyle niektóre istoty są wyższe „od innych, uważa z swą przedziwną bystrością Doktor „Anielski, o ile są bliższe i podobniejsze do Boga; w Bogu „zaś cała pełnia wiedzy umysłowej zawarta jest w je„dnem, t. j. w jestestwie Bożem, w którem Bóg wszystko „poznaje. Ta zaś pełność umysłowa udziela się stworze„niom rozumnym w sposób już niższy i mniej pojedyn„czy. Zatem idzie, że co Bóg poznaje przez jedność *(per „unum)*, to niższe umysły poznawają przez wielość *(per „multa)*, a wielość tem większą, im niższy jest umysł. „Tak tedy, im który z Aniołów jest wyższy, tem mniej „potrzebuje pojęć do ogarnięcia wszystkich prawd, i przeto „jego pojęcia muszą być tem ogólniejsze, i każde z nich „tem więcej przedmiotów musi obejmować. Czego przy„kład do pewnego stopnia i w ludziach (stanowiących „najniższy szczebel istot rozumnych) upatrzyć można; je„dni bowiem nie mogą pojąć jakiej prawdy, póki im się „nie wyłoży jej szczegółów, co jest skutkiem niższości „ich umysłu, drudzy zaś umysłu potężniejszego, z nie„wiela mogą wiele zrozumieć“[1]). Jeśli tedy najwyżsi Aniołowie nie mogą w jednem pojęciu ogarnąć swego widnokręgu prawdy, tem mniej człowiek, który jest na najniższym szczeblu istot rozumnych.

Zresztą, jakeśmy poprzednio wyłożyli, jedno jest tylko źródło wszelkiego bytu — sam Bóg, jedna tylko idea, zawierająca wszelką prawdę — idea Boża, Słowo przed-

---

[1]) *Sum. th. p. 1, 9, 55 a 3.*

wieczne; zatem, aby mieć taką władzę transcendentalną, trzebaby wprost widzieć Boga, czyli mieć intuicyę Jego istoty, to zaś jest naturalnie Bogu samemu własnem, a dla stworzenia niemożliwem. *Quem nullus hominum vidit sed nec videre potest.*

Wszelako co u ludzi niepodobnem, to u Boga podobnem. Bóg, wynosząc człowieka przez łaskę ponad jego naturę, daje mu w przyszłem życiu (jeśli dobrowolnie nie chybi celu) intuicyę swej własnej istoty: *Videbimus eum sicuti est, de facie ad faciem.* W Bogu zaś, Prawdzie najwyższej, Początku i Wzorze wszechrzeczy, widzą błogosławieni cały przestwór prawdy, który ogarnąć mogą. W światłości twojej oglądamy światłość. — I to jest prawdziwa wiedza transcendentalna.

Zatem i w owych podrywach umysłu ludzkiego ku wiedzy transcendentalnej, jakkolwiek błędnych, tkwi przecież ślad prawdy chrześcijańskiej — ślad przeznaczenia człowieka do wiekuistego ubłogosławienia w Bogu.



ROZDZIAŁ VI.

Skutki filozofii transcendentalnej w umiejętności, moralności, religii i polityce.

Owoce filozofii transcendentalnej. — W dziedzinie umiejętności: następstwa zasad Kanta, Hegla i t. p. — W dziedzinie religii: Racyonalizm transcendentalny — panteizm i ateizm. — W dziedzinie moralności: Kantowska autonomia i jej następstwa — egoizm transcendentalny Fichtego — własna apoteoza Hegla. — W dziedzinie polityki: ugoda społeczna Fichtego — *Staatsomnipotenzlehre* Hegla — Hegel i książę Bismarck — Hegelianizm we Włoszech. — Domówienie: czy można ochrzcić Hegla?

Jak drzewo po jego owocach a człowieka po uczynkach, tak filozofię po jej praktycznych wynikach najpewniej osądzić można. *Z owoców ich poznacie ich.* Zatem przypatrzmy się zasadom filozofii transcendentalnej na polu metafizyki, obaczmy jeszcze jej następstwa na polu umiejętności, religii, moralności i polityki.

Co się tyczy umiejętności, śmiało powiemy, odwołując się na poprzednie wywody, że filozofia transcendentalna nie może służyć do budowania, ale tylko do burzenia. Już Kant orzekł, że przedmiotem wszelkich umiejętności są tylko zjawiska umysłu wsobne czyli podmiotowe, ponieważ czas i przestrzeń i wszystkie przemiany, związki i stosunki przedmiotów, które umiejętność

bada, nie istnieją wcale w rzeczy, ale tylko w myśli [1]); co wychodzi na to, że umiejętności są bez żadnej istotnej wartości i w ciągłem złudzeniu, gdyż umiejętnościom idzie właśnie o przedmiot, o rzecz przedsobną. Wprawdzie Kant pracował na polu umiejętności przyrodniczych i podobno rozsądniej i z większym pożytkiem, niż w samej filozofii ; mógł więc jako przyrodnik przysłużyć się tym umiejętnościom, ale mimo to jako filozof podkopuje ich podwaliny. Jakim sposobem w Kancie filozof godzi się z przyrodnikiem, nie nasza rzecz wytłómaczyć: widzieliśmy, że Kantowi zdarza się przeoczyć konsekwencyę. Fichte znosząc zupełnie rzecz przedsobną, jeszcze radykalniej burzy te umiejętności, gdyż cały ich grunt od razu wysadza w powietrze. Schelling i Hegel, lubo oparci na tych samych zasadach, również niekonsekwentnie w tym względzie postępują i lubią igrać na polu umiejętności mianowicie przyrodniczych; Hegel nawet przyznaje tym umiejętnościom prawo posługiwania filozofii, t. j. przygotowywania materyału, z którego filozofia ma pożytkować, przetapiając go w swoich retortach. Ale to tylko grzeczny frazes Hegla. W gruncie filozofia hegloska, niemniej jak Krytyka Kanta podkopuje cały gmach umiejętności ludzkich. Najpierw dlatego, że wychodzi, jakeśmy już widzieli, z tych samych zasad co Krytyka; po drugie dlatego, że jest czystym transcendentalnym idealizmem, zatem odbiera wszelką wartość umiejętnościom zajmującym się światem fizycznym; po trzecie dlatego, iż wręcz zaprzecza pewności i prawdziwości empiryi, postrzeżenia zmysłu poczytuje za czcze złudzenia, zaprzecza nawet rzeczywistości pojedynczych przedmiotów — a przecież na tej empiryi gruntują się nauki przyrodnicze; po czwarte dlatego, że ta filozofia ma za jedyny środek osiągnienia prawdy bez-

---

[1]) Obacz n. p. *Krytykę czystego rozumu*, str. 518.

względny aprioryzm i konsekwentnie ten aprioryzm wszędzie przeprowadza — taki zaś tryb jest zgubą dla największej części umiejętności, mianowicie dla historyi i wszystkich nauk przyrodniczych; wszak wciąż powtarzają, że właśnie ten apioryzm w naukach przyrodniczych był tamą, która wstrzymywała ich postęp przez tyle wieków, i że zerwanie tej tamy, za czasów Bakona, jest powodem tak szybkiego ich rozwoju za dni naszych. Wkońcu ta filozofia, jakeśmy wykazali, jest nawskróś przesiąkłą sceptycyzmem, a sceptycyzm to trucizna rozumu i wiedzy, nie może więc umiejętnościom służyć na zdrowie.

Istotnie umiejętności przyrodnicze nie poniosły tych szkód, które im filozofia transcendentalna miała sprawić, bo nie dbały o jej deklamacye i opierały się nie na wnioskach niemieckich filozofów, ale na pewnikach zdrowego rozsądku; lecz swoją drogą prawdą zostaje, że ta filozofia z natury swojej wrogą jest tym umiejętnościom, zatem, że o ile z niej jest, tylko zaszkodzić im i tamować ich pochód potrafi.

Ale nierównie szkodliwsze są wyniki tej filozofii w dziedzinie religii. Wszystko, co racyonaliści i deiści przeszłego stulecia wymyślili przeciwko porządkowi nadprzyrodzonemu, przeciwko obowiązkowi wierzenia w objawienie Boże, niczem jest w porównaniu z racyonalizmem prawdziwie transcendentalnym filozofii, która orzeka, że rozum ludzki jest najwyższą świadomością Boga, że Bóg nie poznaje się jak tylko w umyśle człowieka. Po takiej zasadzie należało wytłómaczyć rozumowo wszystkie tajemnice wiary. Jakoż w samej rzeczy porywa się ta filozofia do tłómaczenia umiejętnie dogmatów chrystyanizmu, ale tłómaczy je w taki sposób, że nie zostaje już w nich śladu ani tajemnic chrześcijańskich, ani nawet myśli umiejętnej, ale tylko coś potwornego, nakształt starych baśni braminów indyjskich.

Oto n. p. Trójca Schellinga: podstawą *(Grund)* jestestwa Bożego jest ciemna i nieświadoma natura (jedno z dwóch przeciwieństw owej obojętnej tożsamości, która, jakeśmy widzieli, jest Bogiem Schellinga); ta natura ślepą żądzą dąży do świadomości o sobie i stąd powstaje w Bogu refleksya, wyobrażenie siebie, Słowo odwieczne, niby światło wytryskujące z owego ciemnego gruntu. To znowu światło nawskróś przenika ciemną naturę, przez co te przeciwieństwa jednoczą się, a skutkiem tego zjednoczenia jest miłość, czyli Duch. Atoli ten teogoniczny rozwój jest zarazem rozwojem kosmogonicznym; albowiem ten grunt Boga jest zarazem gruntem, materyą świata stworzonego, a to światło, czyli Słowo Boże, jest właśnie pierwiastkiem kształtującym ową chaotyczną materyę; owym zaś ostatnim wynikiem starcia pierwiastku kształtującego z materyą czyli Duchem, jest człowiek w swoim rozwoju dziejowym. Tak tedy Bóg iści się i kształci w stworzeniu i w niem staje się osobowym i Trójcą. Pomijam, że te trzy potęgi, a pod innym względem osoby Boskie w stworzeniu się odbóstwiają *(entgötten)* i znowu ubóstwiają, że zaród złego osadzony jest w samej istocie Boga, a szatan niczem innem nie jest, jak upostaciowaniem tego samego pierwiastku, który ma być Bogiem Ojcem, że Chrystus tylko w dziejach ludzkości się wciela, że w tem wcieleniu dopiero zostaje Bogiem i t. d. i t. d. [1]).

Schellingowi wyrównywa Hegel. Widzieliśmy, że jego Bóg jest pochodem logicznym pojęcia; otóż w tym pochodzie jest Trójca; czyste pojęcie, o ile jest czemś oderwanem, *abstractum*, jest Ojcem, o ile zaś swoją wsobną dyalektyką wyłania się jako skończoność, czyli natura, jest Synem, wreszcie o ile te przeciwieństwa znosi i naturę w siebie właṅia, jest ono Duchem. I to myślne

---

[1]) W dziele *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit.*

granie w odróżnianiu się nie rzeczywistem i znoszeniu różnicy, która nie istniała, stanowi życie Trójcy w Bogu. Grzech pierworodny u Hegla zależy na tem, że człowiek, który pierwiastkowo w stanie nieświadomości jest jednym z naturą, przez świadomość od niej się odróżnia; pojednanie zaś z Bogiem czyli odkupienie zależy na zniesieniu tego odróżnienia, przez to, że człowiek poznaje swą jedność z naturą w Absolucie (więc, nawiasowo powiedziawszy, odkupienie jest tylko w filozofii Hegla); historyczna osobistość Chrystusa, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie, to tylko teatralne przedstawienie w widomych postaciach (*in der Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung)* tego myślnego odkupienia t. j. tego trybu, jakim człowiek w Bogu, a Bóg w człowieku przychodzą do świadomości, że nieskończoność i skończoność są jedno [1]).

Takie teogonie wykładało się niegdyś tajemniczo w lamazeryach Tybetu. Ale gdy się w naszej Europie i w naszym XIX wieku takie rzeczy słyszy, nie wiedzieć, czy się śmiać z tego dzieciństwa, czy się gniewać na taki cynizm, czy litować nad takiem zaślepieniem. W każdym razie te śmieszności i niedorzeczności, w które popadli ci filozofowie, są nauczką dla rozumu ludzkiego, aby się nie ośmielał z swojem lichem światełkiem wdzierać się w tajemnice Boże; bo choćby był geniuszem o orlem oku, nietylko prawdy nie wypatrzy, ale oślepnie i na śmiech się wystawi; a jeżeli co o tych tajemnicach wypowie, to nawet rozumu ludzkiego nie będzie godnem — *Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria* [2]).

Racyonalizm, choćby najskrajniejszy, znosi tylko religię nadprzyrodzoną, ale zgadza się chętnie z jakąś

---

[1]) Obacz *Philosophie der Religion.*

[2]) Przypow. XXV.

religią naturalną; jest to religia bardzo szczupła i nędzna, jak widać u Deistów, ale zawsze religia. Tymczasem zasady filozofii transcendentalnej wszelką religię niemożebną czynią i samo pojęcie religii znoszą. Religia, jak mówi Laktancyusz, jest jakimś związkiem moralnym (*religare)* między człowiekiem a Bogiem; moralny zaś związek tylko między osobami świadomemi siebie i wolnemi być może; do istoty religii należy modlitwa, pokłon, prośba i t. d., zatem przeświadczenie, że istnieje Bóg od nas różny, któremu jesteśmy poddani, że ten Bóg ma własną świadomość i wszechwiedzę, którą nad nami czuwa, i wolną wolę, którą może się skłonić do wysłuchania nas. Ale w filozofii transcendentalnej niema i nie może być Boga osobowego, świadomego siebie, wolnego — a więc nie może być religii. Jakżeż mam oddawać szczery pokłon głuchemu ogółowi? jakżeż się modlić do powszechnej tożsamości? jakiż wreszcie mogę mieć religijny stosunek z Bogiem, który w mojej jaźni do świadomości o sobie przychodzi? Przypominamy tu słowa Schellinga we Wstępie przytoczone: „Filozofia, która się szanuje, nigdy nie przyzna, że do niereligijności prowadzi“. *Ex ore tuo te judico.* Może znów powiedzą ci filozofowie, że co innego teorya, a co innego praktyka, że inne są wymagania rozumu spekulatywnego, a inne praktycznego. Ale taka odpowiedź, jakeśmy już powiedzieli, jest świadectwem ubóstwa, bankructwem filozofii; filozofia, która się do takiej sprzeczności przyznaje, nie może się szczycić prawdą, bo prawda nie może być dwojaką; nie może być dwóch Bogów, inny dla teoryi, a inny dla praktyki; człowiek nie może mieć dwojakiego rozumu i jednym przeczyć to, co drugim twierdzi.

Lecz nie dosyć na tem; filozofia transcendentalna, będąc panteizmem, jest przez to samo istotnym ateizmem. Dwie rzeczy więc twierdzimy: że ta filozofia jest z natury swojej prawdziwym panteizmem i że panteizm

jest prawdziwym ateizmem. — Co to jest panteizm? Trudno pojąć, co niektórzy nowsi pisarze rozumieją pod tem imieniem: jak n. p. Libelt, gdy utrzymuje, że Spinoza, lubo wychodzi z zasady, że jedna tylko jest substancya wieczna i nieskończona, która ma dwa istotne objawy, rozciągłość i myślenie — jednak mylnie uchodzi za panteistę. Sam Hegel, jakkolwiek nieraz chwali panteizm, innymi razy od niego się odróżnia: n. p. w Encyklopedyi § 88 mówi, że aby ujść panteizmu, trzeba przyjąć jego twierdzenie, że byt i niebyt są tem samem *(sic)*. Co Hegel i Libelt rozumieją pod nazwą panteizmu, doprawdy nie wiemy. My przez panteizm rozumiemy naukę, która twierdzi, że Bóg i świat są rzeczywiście *(realiter)* jedno, czyli, że Bóg i wszystkie rzeczy, które nazywamy stworzeniami, nie różnią się rzeczowo jako odrębne jestestwa, ale są tylko jedną i tą samą substancyą, pod różnymi względami uważaną, lub w rozmaite sposoby się objawiającą; albo też, co na jedno wychodzi, że Bóg jest treścią wszystkiego, a świat tylko pojawem samej istoty Bożej. Tak my rozumiemy panteizm; tak go zawsze rozumiano; takie też znaczenie zawiera samo słowo greckie panteizm — wszechbożość — bo w tych wszystkich teoryach niema rzeczywistości prócz Absolutu, więc Bóstwo jest wszystkiem, co jest. W takiem znaczeniu panteistami byli Wedantyści i Eleaci, panteistą jest Spinoza (czemu pierwszy Libelt zaprzeczył), panteistą jest Schelling, który naucza, że Bóg jest bezwzględną tożsamością wszystkiego, panteistą jest Hegel i wszyscy, którzy nie przyznają światu innego bytu, jak tylko w Absolucie, a Absolutowi, jak tylko w świecie, czyli identyfikują, co do jestestwa i treści, wszechświat z Bogiem-Absolutem.

W takiem znaczeniu zawierają panteizm owe zdania, które co chwila napotykamy u filozofów niemieckich: *Es gibt nichts jenseits*, a odpowiednie u Polaków;

„niema Boga pozaświatowego“. Jeżeli ta pozaświatowość Boga ma znaczyć, że Bóg nie jest miejscowo obecnym w świecie, ale tylko jak Jowisz siedzi na obłokach, to zgoda: i my takiego Boga nie chcemy; ale uważamy, że o takim Bogu żaden chrześcijanin nie myślał. Jeżeli ta pozaświatowość rozumie się moralnie, że Bóg na swoim majestacie nie dba o świat i nie rządzi nim, jak twierdzą Deiści, to także zgoda. Ale jeśli ta pozaświatowość ma znaczyć, że Bog, acz wszechobecny, jest jednak istotnie różny od stworzeń, ma byt od nich rzeczowo odrębny: to jest właśnie chrześcijańskie pojęcie Boga, a zaprzeczenie takowego jest istnym panteizmem. Nakoniec to samo licho panteizmu siedzi w pojmowaniu osobowości Bożej, jako zależnej od świata i materyi, tudzież w pojmowaniu tworzenia jako wyłaniania się Boga, w twierdzeniu, że tworzenie jest koniecznym czynem Boga i t. d.— albowiem w tem wszystkiem tkwi ta sama myśl, i z tych wszystkich twierdzeń logicznie wynika ten sam wniosek: że Bogu bez świata czegoś koniecznego niedostaje, że Bóg przez świat i w świecie uzupełnia się i doskonali, że Bóg dopiero ze światem stanowi jestestwo zewszechmiar doskonałe i bezwzględne — na czem właśnie zależy istota panteizmu. Widać zatem, że ani Trentowski, ani Libelt, ani Cieszkowski, ani też inni tegoż zakroju filozofowie — nie są całkiem wolni od tego zakładu — jakkolwiek szczerze usiłują od panteizmu się odgraniczyć i jakie takie religijne pojęcia zatrzymać.

Zresztą o słowo wojować nie będziemy. Niech sobie Hegel i Libelt nazywają panteizmem co chcą; dosyć, że filozofia transcendentalna jest panteizmem w tem znaczeniu, któreśmy wyłożyli, bo w takim to właśnie panteizmie mają miejsce wszystkie niedorzeczności, któreśmy poprzednio wytknęli i o takim to panteizmie dowodzimy teraz, że jest czystym ateizmem. Inaczej niezawodnie wyraża się panteista, aniżeli ateusz: panteista może sobie

przywłaszczyć wszystkie chrześcijańskie wyrazy o Bogu; ateusz odrzuca te wyrazy z pogardą. Atoli co do treści i zasad, trudno odkryć różnicę; czytając ostatnie pisma Fichtego o zaparciu samego siebie, o wyniszczeniu się i zatopieniu w Bogu, myślałbyś, że czytasz św. Teresę lub świętego Jana od Krzyża; lecz przypatrzywszy się bliżej, łatwo dostrzeżesz, że na dnie tej wzniosłej ascezy leży ten sam panteistyczny ateizm, za który niegdyś Fichte jeszcze młody został ścigany w Weimarze, jako szkodliwy ateusz.

W istocie tak się rzecz ma: ateusz mówi: niemasz Boga — panteista zaś mówi: wszystko jest Bogiem, albo Bóg jest wszystkiem. Oto różnica w sposobie mówienia; ale co do rzeczy, cóż przeczy ateusz? niezawodnie nie zaprzecza świata, nie zaprzecza siebie; przeczy tylko istotę różną od świata i od siebie, któraby swoim własnym rozumem czuwała nad nim, i swoją wszechmocą rządziła nim; słowem ateusz nie chce mieć władcy nad sobą. Cóż zaś twierdzi panteista? czy uznaje takiego władcę nad człowiekiem? czy czci istotę odrębną od świata? bynajmniej: *es gibt nichts jenseits;* Bóg, o którym on mówi, istnieje bytem świata, myśli w rozumie człowieka. Zaprawdę, na takiego Boga zgodzi się każdy ateusz i z zadziwieniem zapyta panteistę: bracie w czemże się różnimy?

Jaka religia, taka moralność: co zawsze było prawdą, to się też iści w filozofii transcendentalnej. Mówimy tu o zasadach i nauce moralnej, nie o prywatnem życiu tych filozofów, któremu bynajmniej ubliżyć nie chcemy. W filozofii moralnej najważniejszem zagadnieniem i osią zwrotnią wszystkiego jest pytanie: skąd powstaje obowiązek moralny? Dotąd nauczano, że tem najwyższem źródłem moralności i właściwym zakonodawcą prawa natury jest sam Twórca natury, a że rozum ludzki, będąc niejako odblaskiem boskiego rozumu, to prawo poznaje i wolnej woli wskazuje, co wybierać powinna. Tak poj-

mowali prawo moralności nietylko wszyscy filozofowie chrześcijańscy, ale nawet mędrsi z pomiędzy pogan, którzy nauczali, że to prawo przyrodzone jest *ratio summi Jovis*. „Wszystkie narody, pisze Cycero, wszystkie kraje „wiąże jedno prawo wieczne i nieodmienne, i jeden jest „wszystkich wspólny mistrz i władca Bóg. On to jest „tego prawa wynalazcą, zakonodawcą, sędzią; a kto Go „nie słucha, sam się ze siebie wyzuwa i naturą ludzką „pomiata; co już jest karą nader srogą, chociażby inne „kary, których się domyśliwamy, nie miały nastąpić“ [1]. Już zaś w filozofii transcendentalnej, wedle której niema Boga nad człowiekiem, ale człowiek jest najwyższym rozkwitem Boga, a rozum ludzki rozumem boskim, wypadło, że ten sam rozum ludzki jest początkiem i najwyższą modłą prawa przyrodzonego, a zatem też jedynem źródłem obowiązku; innemi słowy, że człowiek sam sobie stanowi prawo przyrodzone, sam siebie obowiązuje. Już Kant, uprzedziwszy filozofię transcendentalną, tę zasadę podstawił, orzekając stanowczo, że człowiek jest „autonom“; a cała szkoła niemiecka jednomyślnie tę zasadę przyjęła i tak ją roztrąbiła po świecie, że dziś już ona uchodzi za pewnik i zdobycz nowszej oświaty. Nie dziwimy się, że taka zasada moralna znalazła wielu zwolenników, gdyż i epikurejska, od której ta w gruncie się nie różni, jako niżej obaczymy, całe stada adeptów liczyła, ale to nas zadziwia, że i nasi rodacy, i sami katolicy zasadę Kanta uwielbiają. „Teoretyczna filozofia, „— mówi tłómacz historyi Schweglera — zyskała w ręku „Kanta wiele, ale daleko więcej praktyczna. Dążenie, „które Kant objawił, by moralność oparła się na sobie, „by ów kategoryczny nakaz wewnętrzny był jedyną bussolą naszych czynności, wart jest w naszych oczach bar„dzo wiele, bo tym tylko sposobem czystą moralność

---

[1]) Cytuje Laktancyusz *Institutiones divinae*. L. IV c. 8.

„ugruntować można. To dążenie powinno być zadaniem „każdej filozofii nieobłudnej, niezależnej, niezawierającej „sojuszu z żadną, choćby najstarożytniejszą powagą“. Tymczasem rzecz się ma wręcz przeciwnie. Pominąwszy, że ta zasada jest z gruntu fałszywą i sama w sobie sprzeczną [1]), dosyć zwrócić uwagę na dwie ważne i praktyczne rzeczy. Naprzód, że ta zasada jest koniecznie ateistyczna; bo jeśli jest Bóg nad człowiekiem, toć oczywiście człowiek nie jest sam sobie najwyższym prawodawcą, ale podlega prawu swego Stwórcy, jest przed nim odpowiedzialnym i ma względem Niego obowiązki z istoty stworzenia wynikające. Zatem o tyle tylko ta bezwzględna autonomia dałaby się utrzymać, o ileby było pewnem, że niemasz Boga rządzącego człowiekiem. Jakie zaś są następstwa ateizmu w porządku moralnym, każdemu wiadomo. Po drugie, ta zasada nietylko nie stawia porządku moralnego, ale go radykalnie burzy i niweczy. Z tej zasady bowiem logicznie wynika, że człowiek, będąc sam sobie panem, jest też sam sobie celem — inaczej obowiązek dążenia do celu byłby mu skądinąd nałożony. To zaś przypuściwszy, wypada, jak istotnie Fichte *(l' enfant terrible de Kant)* z nieubłaganą

---

[1]) Sprzeczności, w które ta zasada sprowadza Kanta i towarzyszów, na dłoni leżą. Najpierw wymaga ona zniesienia Boga, jak dalej w tekście pokazujemy, a tymczasem Bóg, wedle tegoż Kanta, jest postulatem, wymaganiem rozumu praktycznego i moralnego porządku. Po drugie ta zasada w samem pojęciu obowiązku osadza tegoż pojęcia zaprzeczenie; obowiązek bowiem wyraża jakąś zależność, a zatem inną istotę, od której się zależy; aby był obowiązek, musi być jakieś prawo wyższe i jakaś władza obowiązująca ponad obowiązanym; słowem obowiązek nie może się opierać ostatecznie na samym podmiocie obowiązanym, bo zależność od siebie samego nie jest zależnością ale istną niezależnością, odpowiedzialność przed sobą samym jest nieodpowiedzialnością. Po trzecie ta zasada autonomii osobistej wyklucza wszelkie ograniczenie z zewnątrz, a tymczasem społeczność, która jest zarówno wymaganiem natury ludzkiej, żąda koniecznie, jak sam Kant czuje, takiego ograniczenia i t. d.

logiką wyprowadził, że najwyższą zasadą praktyczną i treścią całego prawa moralności jest: Będziesz miłował siebie samego nadewszystko, a bliźniego twego dla siebie samego. Jest to antyteza do przykazania Chrystusowego, dosadnie wyrażająca stosunek tej filozofii do Ewangelii — jest to transcendentalny egoizm, przeciwstawiony powszechnej miłości. Stąd też wyniki praktyczne tych przeciwnych zasad są wręcz przeciwne. Z zasady filozofii niemieckiej wypływa logicznie wniosek, że wszystkie zbrodnie, mężobójstwa, kradzieże, oszustwa, i t. d. — ile razy są osobiście pożyteczne, a nie narażają na kary (co niezawodnie, mimo policyi, częstokroć się zdarza) — są godziwe, moralne, bo zgodne z najwyższą moralności modłą. Próżno tu Kant, Fichte *et consortes* ograniczają tę straszliwą autonomię mądremi formułkami: „Działaj ile możesz, bylebyś innym nie przeszkodził do podobnego działania“. „Musisz twoją wolność w taki sposób ograniczyć, abyś mógł z innymi, a inni mogli z tobą społeczeństwo utworzyć i aby pożycie społeczne było możliwem“ i t. p. Takie ograniczenia są niekonsekwentne — bo jeżeli jestem sam sobie najwyższym celem, toć nie mam żadnego obowiązku krępowania swej swobody dla dobra innych, ile razy mi miłość własna tego nie radzi; takie ograniczenia są też niedostateczne i daremne — bo są tylko czczemi formułkami: a formułka nie jest ani hamulcem dla namiętności, ani bodźcem do czynu. Próżno mi będą prawić filozofowie o wymaganiach rozumu praktycznego, o *Imperativum categoricum* i tym podobnych teoryach, kiedy ja jestem bezwzględnie panem siebie, nieodpowiedzialnym — i nawet nie wiem dlaczego mam słuchać tych filozofów, dlaczego się poddawać wymaganiom rozumu praktycznego. Niechaj sprobują szerzyć między ludem swą moralność bez Boga i bez odpowiedzialności — jakiż będzie skutek takiego apostolstwa, jeśli nie komuna? Może znów powiedzą, że innej trzeba

zasady moralności dla ludu, innej dla filozofów. Ale pytam: jeśli zasada moralności, którą mamy ludowi wpajać, jest prawdziwą, jeśli jest Bóg i odpowiedzialność przed Bogiem, czyż i filozofowie nie mają temu Bogu podlegać i tej zasady uznawać? a jeśli jest fałszywą, mamyż lud oszukiwać, kłamstwem i obskurantyzmem prowadzić go do jego dobra? Zresztą nie sądzę, aby i samym filozofom taka zasada miała wystarczyć. Ale choćby i tak było (bo tych kwestyi drażliwych nie trzeba tykać), czyż może być prawdziwą zasada moralności, która dla większej części ludzkości musi być zgubną?

Wkońcu, zasady filozofii jak prowadzą do egoizmu transcendentalnego, tak też prowadzą do pychy również transcendentalnej; pycha zaś, jak wiadomo, jest początkiem wszelkiego przewrotu w porządku moralnym. Próbkę tej pychy transcendentalnej mamy w systemie filozoficznym samego Hegla. Według niego, jakeśmy to już widzieli, Bóg-Absolut przechodzi przez trzy momenta, z których najwyższy jest Duch; Duch znowu ma trzy chwile, z których najwyższą jest Duch absolutny. Duch absolutny jeszcze przechodzi przez trzy ostoje: sztukę, religię i filozofię. Filozofia jest tedy szczytem Absolutu; ale i filozofia rozwija się prawem koniecznem, aż nareszcie przychodzi do swego zenitu w głowie Hegla. Wyżej już filozofia, zdaniem Hegla, wznieść się nie może i na tych wyżynach żaden rozum jej nie dosięgnie. „Jeden tylko, mówi Hegel, znalazł się człowiek, który mię zrozumiał, i ten jeszcze mię źle zrozumiał“[1]). Cała tedy filozofia Hegla prowadzi do tego ostatecznego wyniku: że szczytem i najwyższym rozkwitem Absolutu czyli Boga jest — Hegel. *Syn zatracenia*, mówi Pismo, *który się wynosi nad wszystko; co zowią Bogiem albo co za Boga chwalą: tak iżby usiadł w Kościele Bożym, okazując się, jakoby był*

---

[1]) Cytuje Balmes w *Historyi filozofii* § 58.

Bogiem[1]) Krytyki tych zasad nie potrzeba — niech się same chwalą. Na dwie tylko rzeczy zwracamy uwagę czytelnika: najpierw, że te wszystkie aberracye w kierunku praktycznym i moralnym, uwieńczone egoizmem transcedentalnym Fichtego i własną apoteozą Hegla, są koniecznym wynikiem zasad filozofii transcendentalnej; a powtóre, że to wszystko już jest zawarte w owej zasadzie Kanta: że człowiek sam się obowiązuje i sam przed sobą jest odpowiedzialnym, *der Mensch ist Autonom*. Stąd bowiem wynika, że człowiek nie ma ani celu, ani prawa nad sobą i słusznie zaprawdę, za Epikurem i Fichtem, stawia sobie za najwyższe prawo: będziesz miłował siebie samego nadewszystko, a bliźniego twego dla siebie samego.

Po takich zasadach religijnych i moralnych, czego się możemy spodziewać w kwestyach spółecznych i politycznych? Powiemy jednem słowem: filozofia transcendentalna stawia i uprawnia w zasadzie to samo, co książę Bismarck w praktykę przeprowadza. Już Fichte dał sankcyę filozofii owej ugodzie społecznej Jana Jakóba Rousseau, która służyła za punkt oparcia i uprawnienie wszystkim rewolucyom i rzeziom, które do tego czasu zbryzgały krwią Francyę i całą Europę. Fichte opieczętował swoje dzieło bluźnierstwem, twierdząc, że porządek społeczny, to prawdziwy i jedyny Bóg. Schelling dodał swoją cegiełkę, nauczając, że istota złego zależy na odosobnieniu się jednostki od ogółu, czyli na przeciwstawieniu woli osobistej przeciwko woli ogólnej. Ale orzeł filozofii germańskiej, Hegel, prześcignął w swoim górnym polocie wszystkich Rousseau, Fichtów i Schel-

[1]) II. Tess. II. 4. — Słusznie mówi Lerminier (*Au delà du Rhin t. II.*): „Hegel oddaje cześć samemu sobie; uważa się za najwyższego sędziego i rozjemcę między Sokratesem a Chrystusem, bierze chrystyanizm pod swoją opiekę i zdaje się, że jeśli Bóg świat stworzył, to sam Hegel go pojął“.

lingów, z pogardą odrzucił ich błahe ramoty i od razu zajął najwyższe stanowisko.

Państwo, twierdzi Hegel, nie jest wynikiem ugody jednostek, nie jest ich utworem, ale przeciwnie, państwo jest istotną rzeczywistością, prawdziwą substancyą, osobniki zaś tylko przypadkowym i zmiennym jego objawem; nie państwo ma byt od jednostek, ale jednostki od państwa byt i rzeczywistość swą mają. Zatem wypada, przeciwko teoryi Kanta i Fichtego, że byt państwa jest ostatnim celem pojedynczych ludzi, że prawo państwa jest najwyższą modłą prawości, że wola państwa jest wszechwładną. Co więcej, państwo to sam Duch-Absolut, objawiający się jako bezwzględna wola i urzeczywistniający się w świecie duchowym, podobnym, lubo szczytniejszym sposobem, jak się urzeczywistnia w świecie materyalnym; nakoniec państwo, to rzeczywisty Bóg; «*Der wirkliche Gott!*»[1]).

Dalej już cynizm i bluźnierstwo iść nie mogą. Mówią, że tę naukę, zwaną *Staatsomnipotenzlehre*, wykładał Hegel z szczególnego polecenia rządu pruskiego. Ale pomijając tę stronę niefilozoficzną kwestyi, zauważyć trzeba, że te wyniki w kwestyach społecznych nie są dowolnem nakręceniem, ale logicznym i koniecznym wnioskiem z całego systemu Hegla, i że cała filozofia transcendentalna, jak wszelki panteizm, pomiatając jednostką, a ubóstwiając ogół, do tychże wyników prowadzi. Już zaś wyniki te nietylko są bluźnierstwem przeciw Bogu, ale też zamachem przeciwko społeczeństwu. W nich wszystkie możliwe gwałty i bezprawia państwa znajdują uprawnienie i uświęcenie; co tylko państwo zrobiło, dobrze i słusznie zrobiło, gdyż jego wola jest najwyższą

---

[1]) Tak naucza Hegel, *Philosophie des Rechts*, począwszy od § 257. Ostatnie zaś zacytowane słowa znajdują się na stronie 320, tomu VIII. w wydaniu wszystkich jego dzieł r. 1840.

modłą moralności; jakiekolwiek prawa postanowiło państwo, niech się ugina wszelkie kolano, niech ulega wszelkie sumienie — w tych prawach nic złego być nie może, gdyż zło zależy właśnie na sprzeciwianiu się woli ogólnej. Nie jestże to dosłownie pretensya księcia Bismarka i jego naśladowców? Nie dziw, że ludzie, którzy po szkołach i uniwersytetach nasłuchali się profesorów i naczytali się książek temi doktrynami przesiąkłych, wyrobili sobie wkońcu takie pojęcie o państwie, i że gdy im mówią katolicy o prawach i władzach niezależnych od państwa, to wszystko w głowę im nie wchodzi. To nam tłómaczy, dlaczego ś. p. Mallinckrodt, w mowie mianej 25 Kwietnia 1874, scharakteryzował dzisiejszą walkę religijną (*Kulturkampf*) jako „walkę wiary chrześcijańskiej przeciwko filozofii, oderwanej od gruntu chrześcijańskiego". Podobnież Włosi, którzy w tym torze politycznym idą tuż za Prusakami, przyuczyli się do tej roboty i grunt przygotowali za pomocą filozofii Hegla. Dziś w odrodzonej wszechnicy neapolitańskiej kwitnie hegelianizm; Vera, Spaventa, De Sanctis, Tari, Setembrini, Del Zio, Ferri, d'Ercole, Salvetti wykładają zdumiałym Włochom mądrość germańskiego myśliciela — Vera całego Hegla przełożył i komentarzem objaśnił, a słynny Bertrando Spaventa heglowską *Staatsomnipotenzlehre* po mistrzowsku tłómaczy i rozwija. Ruch ten datuje się od czasów Cavoura... To wszystko jest dowodem *a posteriori*, tego cośmy w I. rozdziale *a priori* wnosili: że filozofia nie jest zabawką, z którąby można dowolnie i bezkarnie igrać, ale że każdy jej błąd w kwestyach zasadniczych może mieć niezmierną doniosłość. Rzecz pewna, że abstrakcyjne bujania po sferach czystej spekulacyi nie wychodzą po za ściany auli wykładowej, lub po za okładzinki książki filozoficznej; ale z tych oderwanych spekulacyj płyną wnioski praktyczne, wypadają rozwiązania kwestyj żywotnych —

a takie mogą szeroko się rozejść, głęboko znurtować społeczność i potężny wpływ wywrzeć na jej losy.

Jakoż Bismarkowskie państwo, lubo wyzyskało teorye Hegla i filozofii transcendentalnej, jednak nie wyczerpnęło ich jeszcze do dna. W istocie na ich dnie leży widmo socyalizmu, t. j. zagrabienie na rzecz bożka-państwa wszelkich praw indywidualności i rodziny, małżeństwa, wychowania, własności, sumienia i wiary — oto miła konkluzya tej filozofii — łatwa do wyprowadzenia.

Na zakończenie tej rozprawy o filozofii transcendentalnej, stawiamy ważne i praktyczne pytanie:

Czy można ochrzcić Hegla? to znaczy: czy można filozofię pogańską, panteistyczną Hegla przetworzyć na chrześcijańską? albo też, czy można na tle Hegla osnuć chrześcijański system filozofii?

Otóż twierdzimy, że Hegel nie da się ochrzcić i że z niego nie będzie nigdy ani prawowierny katolik, ani nawet uczciwy chrześcijanin. W istocie albo tu idzie o treść, albo o formę Hegla. Co się tyczy formy, widzieliśmy, że w owej trychotomicznej dyalektyce jest więcej blichtru i sztucznej symetryi, niż gruntowności i właściwej logiczności; bo z logicznością, jakeśmy pokazali, Hegel co chwila się mija. Ale zresztą forma, to rzecz podrzędna w porównaniu do treści; forma nie stanowi systemu filozofii, ale tylko jego szatę. Co się zaś tyczy treści, to inna rzecz: cały hegelianizm opiera się na tych kilku zasadach, któreśmy wyżej wyłuszczyli: mianowicie, że świat pochodzi z Absolutu trybem koniecznym — że porządek logiczny i porządek rzeczowy są jedno — że Bóg jest ogółem. Otóż te zasady są z gruntu przeciwne rozumowi i zdrowej filozofii, jakeśmy wykazali; te zasady są też z gruntu przeciwne wierze, jak oczywistem jest każdemu, co ma pierwsze katechizmu pojęcia. Więc aby ochrzcić Hegla, trzebaby je odrzucić. Lecz odrzuciwszy je, cóż

pozostanie? — bez tych zasad, jakeśmy obszernie dowiedli, hegelianizm nie ma znaczenia, pozbawiony tych podwalin cały gmach filozofii transcendentalnej zapada się — i zostaje tylko bezładny stos szumnych słów i sprzecznych pojęć.

Przychodzimy więc nareszcie do wniosku, do którego zmierzało wszystko, cośmy o tej filozofii powiedzieli, że trzeba koniecznie porzucić ten grunt filozofii transcendentalnej, bo na nim niepodobna wybudować świątyni prawdy — a zatem, że trzeba nam obrać inny grunt, szukać innego filozofii prądu. Zwróćmy więc uwagę ku prądowi skrajnie przeciwnemu.

ROZDZIAŁ VII.

Empiryzm w naszym wieku — rozwój historyczny nowoczesnego materyalizmu — materyalizm dogmatyczny i system Hartmana.

Empiryzm zgodny z ideą i empiryzm materyalistyczny. — Początek nowożytnego materyalizmu, sensualizm — materyaliści przeszłego wieku — charakter ich teoryi — wpływ Kanta — Feuerbach i przejście do dzisiejszego materyalizmu. — Powody nadzwyczajnego rozkrzewienia tego kierunku w naszym wieku — materyalizm dogmatyczny i materyalizm sceptyczny.— Doktryny kierunku dogmatycznego: o myśli i duszy ludzkiej — o początku człowieka i rodzajów żyjących — o powstaniu życia — o początku świata. — Uwieńczenie tych doktryn w filozofii Hartmana.

Po idealizmie naszego wieku, z którym rozprawiliśmy się w rozdziałach poprzednich, przychodzi kolej na empiryzm. Dwojaki może być empiryzm w dziedzinie filozofii: jeden, który się zgadza i łączy z pewnym idealizmem, czyli dociekaniem rozumowem, opartem na zasadach idealnych; drugi, który wszelkie takowe dociekanie odrzuca, i ogranicza się wyłącznie na tem, co pod doświadczenie zmysłów podpada. Pierwszy nie jest czystym empiryzmem, ale kierunkiem empiryczno-idealnym, z którym się później zapoznamy. Drugi zaś jest poprostu materyalizmem; bo pod zmysły nasze podpada tylko materya, więc wyłączne uznanie empiryi w całej dziedzinie prawdy wychodzi na to samo, co zaprzeczenie wszelkiego

bytu po za materyą; co jest właśnie istotą i treścią materyalizmu[1]). Pojawił się wprawdzie w naszym wieku pewien kierunek czysto empiryczny, pod imieniem pozytywizmu, który chce się odróżnić od materyalizmu przez to, że nie przeczy wyraźnie bytu niemateryalnego i prawdy nadempirycznej, ale tylko ignoruje te zagadnienia i wyklucza je stanowczo z dziedziny wiedzy ludzkiej. Wszelako ten kierunek, jako niżej okażemy, opiera się na tych samych powodach i prowadzi do tych samych rezultatów, co szczery materyalizm. Wreszcie, niektórzy nowsi badacze natury, przyjmując wszystkie zasady materyalizmu, wypierają się tego imienia; nazywają zaś swą teoryę monizmem (od *μονον*, jedno), z powodu, że jeden tylko uznają wszechrzeczy pierwiastek. Równem prawem i hegloski idealizm mógłby się monizmem nazywać; ale jak u idealistów jedność ich jest w gruncie rzeczy ideą, w której wszystko się stapia, a sama materya jest u nich tylko pewnym objawem myślenia; tak u tych materyalistów jedność ta jest istotnie materyą bezwiedną i bezwładną, a myślenie tylko wynikiem, kwiatem funkcyi tejże materyi[2]). Imię więc rzeczy nie zmienia, a przeto wogólności cały ten prąd skrajno-empiryczny, który obecnie ma nas zająć, możemy nazwać materyalizmem— nazwa ta aż nadto się usprawiedliwi w dalszym rzeczy rozbiorze. Poczniemy zaś, jak powyżej, od rozwoju histo-

---

[1]) Nie obwiniamy tu wcale o materyalizm specyalnych umiejętności, któreby się na samej empiryi opierały; bo oczywiście niejeden specyalny przedmiot może tego żądać, a taki empiryzm tej lub owej umiejętności nie zaprzecza bynajmniej prawdom nadempirycznym, do innych dziedzin wiedzy należącym, ale twierdzimy tylko, że czysty empiryzm w filozofii czyli postawienie empiryi za jedyne źródło prawdy, jest przesłanką, której koniecznym wnioskiem jest materyalizm.

[2]) To pokazuje, jak dalece przeciwstawienie ducha i materyi jest widocznem — kiedy rozum, nawet gdy je zaprzecza, chcąc nie chcąc, w jedno albo w drugie wpada.

rycznego tego kierunku, a następnie ocenimy krytycznie jego zasady i dążność.

Zaród materyalizmu w nowszych czasach, jakeśmy widzieli w rozdz. II, pochodzi od Locke'go. Już Locke, jak się rzekło, nie rozróżniał właściwej myśli czyli pojęcia umysłowego od pojęcia zmysłowego, t. j. aktów zmysłu lub wyobraźni; przypuszczał on jednak jakąś refleksyę i wymieniał przynajmniej rozum. Lecz uczniowie jego Condillac i inni sensualiści, wyciskając z zasad Locke'go wszystko co w nich było, przyszli do wniosku, że w człowieku niema nic prócz poczucia zmysłowego czyli senzacyi. Idąc dalej, skasowali wszelkie władze psychiczne w człowieku — bo senzacya, ich zdaniem, nie jest czynem, ale czystą biernością, a wszystkie tak zwane akty psychiczne są li tylko rozmaitemi przekształceniami senzacyi, wykonanemi pod wpływem czynników zewnętrznych, bez żadnej działalności człowieka; więc nie potrzeba już władz. Jakaż tedy różnica między człowiekiem, a zwierzęciem? skąd pochodzi, że człowiek przychodzi do tak wysokiego stopnia wykształcenia oświaty, a zwierzę, lubo częstokroć delikatniejszymi obdarzone zmysłami, zostaje na tak nizkim stopniu cywilizacyi? — Oto stąd, odpowiada Condillac, że człowiek, choć pod względem wzroku, słuchu, węchu i smaku ustępuje innym zwierzętom, jednak przewyższa je delikatnością dotykania, a dotykanie, to grunt życia psychicznego!

Tę naukę, rozwiniętą przez Condillaca i Bonneta, przyjęli po większej części fizyologowie spółcześni. Jęli się jej także filozofowie ze spółki Woltera, i stąd naturalnie wyrodził się gruby materyalizm Holbacha, Condorceta, Diderota, D'Alemberta, Juliana La Mettrie, Helwecyusza, Cabanisa, Lamarcka; tych dwóch ostatnich zastał jeszcze nasz wiek na scenie. Materyalizm tej epoki odznacza się cyniczną śmiałością tak w kwestyach teoretycznych, jak i w zasadach moralnych. Wówczas pi-

sały się dzieła, jak: *Histoire naturelle de l'âme* — *L'homme machine* — *L'homme plante* — *L'art de jouir* — *Systême de la nature* i t. p. Pomijamy sprawozdanie z tych dzieł, by nie psuć krwi czytelnikom — zresztą same tytuły dosadnie wyrażają ich treść. Dosyć tedy powiedzieć, że ówcześni szermierze materyalizmu wyrównali dzisiejszym Vogtom i Büchnerom. Wszystko co dzisiaj w tej mierze wymyślono, począwszy od rodowodu człowieka od zwierząt, aż do bezecnego porównania myśli z wydzieliną nerek, już to La Mettrie i Cabanis powiedzieli. Wszystkie argumenta Büchnera za wiecznością materyi i przeciwko istnieniu Boga czytać można w sławnym płodzie przeszłego wieku: *Systême de la nature.* Jedna tylko zachodzi różnica między ówczesnym materyalizmem a dzisiejszym, że wówczas daleko więcej niż dzisiaj zajmowano się zasadami religijnemi i moralnemi, wynikającemi z tych zasad teoretycznych. La Mettrie bez ogródki głosi, że najwyższe dobro człowieka jest rozkosz, że wolność woli jest chimerą, że dusza to słowo bez znaczenia, wreszcie, że wiara w Boga, to najgrubszy przesąd człowieka. Klaudyusz Helwecyusz dodaje, że przyjemność zmysłowa jest jedynym bodźcem czynów ludzkich, że moralność nie powinna występować przeciwko namiętnościom i egoizmowi, gdyż takowe są wymaganiem tak osoby jak i społeczeństwa, że zwyciężanie siebie samego jest niedorzecznością i grzechem przeciwko naturze, że cnota zależy na subjektywnym interesie, a religia zamiast odwodzić od dóbr ziemskich, powinna do nich przywiązywać; zatem wkońcu, iż ze wszystkich religij najmniej szkodliwą jest pogańska, bo zależy jedynie na allegorycznem czczeniu natury. Na dobitek autor *Systemu natury* uważa przypuszczenie Boga za czyste szaleństwo, szkodliwe umiejętności i społeczeństwu; samo słowo: Bóg, ma być według niego, z mowy ludzkiej wykluczone — dobro moralne znaczy to samo co pożytek, a zło, to samo co szkoda; obowiązek

zależy na pewności lub prawdopodobieństwie, że to co uczynić mamy, przyniesie nam korzyść lub uchyli szkodę; każda namiętność jest uprawnioną; prawa na to są, aby odwrócić człowieka od szkodzenia innym, przez silną reakcyę, jaką groźba kary wywiera na jego mózg i t. d. Z takich zasad układano całe systemy etyczne, społeczne. Słowem, kwestye moralne, które dzisiejsi materyaliści przezornie zwykli pomijać, lub tylko lekko i żartobliwie zbywać, wówczas były na porządku dziennym. Z szczerych i cynicznych zasad teoretycznych wywodzono szczere i cyniczne wnioski praktyczne.

Z tej samej szkoły wyszedł też Kant, bo i on, jakeśmy widzieli, był uczniem wspólnego tej szkoły ojca, Locke'go. Ale Kant, przyszedłszy od razu do kresu sceptycyzmu, wywołał ową potężną reakcyę idealizmu, którąśmy poprzednio studyowali, a która porwała umysły na lat kilkadziesiąt w kierunku wręcz przeciwnym. Miał i przez ten czas materyalizm swoich przedstawicieli, mianowicie w Anglii i we Francyi: takiemi byli Tracy, Dupuis, Lamoriguiere i t. p. Lecz sława idealizmu niemieckiego przygłuszała w świecie uczonym te niedołężne głosy.

Atoli po upadku filozofii transcendentalnej nastąpiła chwila największego tryumfu materyalizmu. Wszystko mu wówczas sprzyjało. Najpierw sam idealizm, jakeśmy w Wstępie powiedzieli, przyczynił się do tryumfu materyalizmu, jużto swemi przesadnemi zasadami w sferze metafizyki, jużto swymi wynikami w porządku moralnym i religijnym. A warto zauważyć, że głównie na tem ostatniem polu spełniło się to przejście, tak dalece, iż można śmiało powiedzieć, że właśnie tem zrujnowaniem religii i moralności idealizm transcendentalny zadał sobie cios śmiertelny i spowodował zwycięstwo materyalizmu; tak świadczą fakta. Feuerbach n. p. jest jeszcze heglistą, a jednak już szermierzy za materyalizmem. W jego teoryi

to przejście z idealizmu do materyalizmu na drodze kwestyj religijnych i moralnych, w szczególnem występuje świetle. Religia, podług Feuerbacha, zależy na tem, iż człowiek swą własną istotę w coś przedmiotowego przedzierżga i jako Boga czci; wszystkie twierdzenia religii, jako to, że Bóg jest miłosierdziem, że Bóg jest miłością i t. p. to tylko wzięte naodwrót pospolite prawdy; że miłosierdzie jest boskie (t. j. zacne), że miłość jest boska; ponieważ zaś miłość potrzebuje zmysłowości, stąd dogmata o Wcieleniu i Bogu cierpiącym. Atoli człowiek, tak siebie samego objektywując, odczłowiecza się, ogranicza się, odrywa się od ogółu, a potęguje egoizm; w wierze zatem tkwi główny pierwiastek złego. W całej nauce o sakramentach tyle jest prawdy, że jedzenie i picie i kąpiel są boskiemi rzeczami. Do tej nauki przyznali się: Bruno Bauer, Dawid Strauss i t. p. i takim to sposobem, mówi Stöckel, z rozkładu filozofii transcendentalnej został się na dnie retorty, jako brudny osad — materyalizm.

Dalej samo opróżnienie miejsca przez upadek filozofii transcendentalnej musiało w obecnych warunkach niezmiernie się przyczynić do rozkrzewienia materyalizmu. Albowiem ludzkość, jak się rzekło, nie może się obejść bez filozofii, musi mieć jakiekolwiek, choćby hipotetyczne rozwiązanie najważniejszych zagadnień, które ją obchodzą. Skoro więc rozwiały się teorye idealistyczne szkoły niemieckiej, ponieważ innych filozofii nie znano, a religia nie miała głosu, wskutek nowożytnego prawa sekularyzacyi umiejętności, *(la science est athée)*, nic nie pozostawało, jak tylko jąć się wyników materyalistycznych, na podorędziu leżących.

Wkońcu przysłużył się materyalizmowi w ostatnich czasach nadzwyczajny rozwój umiejętności przyrodniczych; a to nie z natury tych umiejętności, bo one, jak niżej okażemy, nie dały świadectwa materyalizmowi i nigdy

go nie dadzą i dać nie mogą, ale z usposobienia i zasad materyalistycznych wielkiej, a nawet przeważnej części uczonych, którzy obecnie te umiejętności uprawiają i swoje naukowe zdobycze przedstawiają w świetle odpowiedniem do swoich zasad. Słowem, nie umiejętności przywodzą do materyalizmu uczonych, ale uczeni materyaliści nadają tym umiejętnościom cechę materyalizmu [1]). Czemu zaś tak wielu badaczy przyrody materyalizmowi hołduje, nie trudno sobie wytłómaczyć. Człowiek, który poświęca całe życie i wszystkie swe studya badaniu przyrody, nie ma zwykle ani czasu, ani sposobności do kształcenia się w innych kierunkach; mianowicie dziedzina metafizyki zostaje najczęściej dla niego całkiem obcą; zatem, czując (jak czuje każdy człowiek myślący), wrodzoną dążność do dociekania przyczyn, do rozwiązania wyższych zagadnień, które co chwila napotyka, naturalnem następstwem szuka on rozwiązania tych zagadnień w sferze swoich badań, w samej przyrodzie i tak przychodzi do materyalizmu. Zapobiegłyby temu złemu zasady religijne, któreby podały zdrowy pokarm rozumowi i rozwiązałyby

[1]) Büchner w dziełku: *Kraft und Stoff* w rozdziale „O godności materyi" naiwnym sposobem dowodzi, że dziś nazwa materyalisty jest zaszczytem i chlubą. «Materyaliści, mówi on, winni temu, że dziś „rodzaj ludzki, wydarłszy materyi jej tajniki, widzi się niejako piasto„wanym na jej ramionach, oni temu winni, że dziś zerwawszy pęta „ciężkości, chyżością wiatrów po ziemi pędzimy, i że z najodleglejszych „stron prawie z szybkością myśli wiadomości sobie przesyłamy. Wobec „takich faktów milczeć musi zazdrość, i minęły już czasy, w któ»rych złudne i wymarzone wyobrażenie o świecie więcej znaczyło, niż „rzeczywistość". Trudno pojąć, dlaczego wynalazki fizyki i mechaniki mają być *ipso jure* wynalazkami materyalizmu. Trudno też sobie wystawić, jakim sposobem materyalizm, zasada czysto negatywna, może być źródłem jakiegokolwiek wynalazku; bo przecież co jest w umiejętnościach pozytywnego, co właściwie rodzi wynalazki, to i przeciwnicy materyalizmu zarówno uznawają. Wreszcie skądże Büchner wie, że wszyscy uczeni, którzy się przyczynili do nowożytnych wynalazków byli prawdziwymi materyalistami, t. j. nieuznawającymi ani Boga ani duszy?

mu, nawet bez filozofii, te żywotne zagadnienia — i dlatego to między przyrodnikami, kto nie jest materyalistą, jest też prawie zawsze człowiekiem religijnym i wierzącym. Ale ponieważ niestety przeważa dziś bezwyznaniowość, dlatego też przeważać musi w tych kołach materyalizm i dlatego właśnie same te umiejętności przyrody przybierają z rąk takich mistrzów jakiś zapach materyalizmu.

Zbieg tych wszystkich warunków, tak dla materyalizmu korzystnych, tłómaczy nam, dlaczego materyalizm wzmógł się w naszych czasach więcej, niż w którymkolwiek z ubiegłych wieków, zorganizował się, rozrósł się w ogromne drzewo, którego korzenie rozchodzą się po całym obszarze wiedzy ludzkiej, a rozległe konary prawie zasłaniają Słońce i wyższe przestwory. Chcąc przedstawić w głównych zarysach naukę dzisiejszego materyalizmu, zauważyć musimy, że się rozszczepił za dni naszych na dwa kierunki: dogmatyczny i sceptyczny. Jedni, jak Büchner, Vogt, Moleschott, Häckel, mają pretensyę wszystko wytłómaczyć przez materyę, zapuszczają się w badania o istocie myśli, o początku i końcu i granicach świata, o stworzeniu i Stwórcy, a o wszystkiem śmiało i stanowczo wyrokują; drudzy, między którymi przewodzi Dubois-Reymond, śmieją się z tych wysileń swej płochej braci i twierdzą, że takie zagadnienia są nierozwiązalne, nieprzystępne dla wiedzy ludzkiej, a zatem, że trzeba je wykluczyć z dziedziny umiejętności. Powstanie tego systemu sceptycznego jest normalnym objawem podług ogólnego prawa rozwoju filozofii, któreśmy poprzednio rozwinęli. Widzieliśmy bowiem, że każdy skrajny prąd, przywodząc do ostateczności w swym kierunku, z natury rzeczy wywołuje jakąś rozpacz o prawdzie — zatem rodzi sceptycyzm. I tak niedorzeczności, do jakich przyszli La Mettrie, Cabanis, Lamarck i t. p. w swoich tłómaczeniach wszechświata, przywiodły wielu

ich następców do zwątpienia o tych kwestyach i do ogłoszenia z Dubois-Reymondem, wiecznego *Ignorabimus*.

Oba więc te kierunki materyalistyczne idą dziś równolegle, oba w ogólności mówiąc, affektują wzgardę dla filozofii, ale mimo to oba zrodziły właściwe sobie filozofie, któremi się godnie uwieńczyły. Materyalizm sceptyczny zrodził tak zwaną filozofię pozytywną, materyalizm zaś dogmatyczny wydał na świat dopiero przed kilkoma laty filozofię Nieświadomego (*des Unbewussten)*, czyli system Hartmana.

Przypatrzmy się najpierw kierunkowi dogmatycznemu. Zadaniem tej szkoły jest, jak się rzekło, wytłómaczyć wszechświat przez samą materyę. Otóż pierwsza istota materyalna, duchowa (a przynajmniej za taką uchodząca), z którą się materyalizm spotyka, jest dusza ludzka, objawiająca się przez myśl — myśl, która się nie da ani zaprzeczyć ani ignorować, ponieważ jest faktem wsobnym, każdemu oczywistym, ciągle się przypominającym. Ku temu więc zwrócone są główne wysilenia materyalistów, aby myśl, a przez to i duszę zmateryalizować. Rozumie się, że pierwszym do tego celu krokiem, jest przyjęcie ideologii sensualistów, czyli nierozróżnienie właściwej myśli od wyobrażenia, pomieszanie czynów rozumu z czynami wyobraźni i zmysłu, faktów woli z poruszeniami żądzy *(appetitus sensitivus)*. Lecz dalej ta myśl w taki sposób zbliżona do poczuć zwierzęcych, albo raczej z niemi zrównana, jakże się tłómaczy? czemże ona jest? Podług Vogta myśl jest wydzieliną mózgu, tak samo jak żółć wydzieliną wątroby; podług Moleschotta fosforescencyą mózgu, podług Büchnera rozmaitym ruchem i działaniem cząstek materyalnych, podług Huschke'go ruchem elektryki w mózgowych włóknach — wolno wybierać, byle nie naruszyć niezmiennego dogmatu, że myśl jest materyą, albo jakimś przymiotem, ruchem, działaniem materyi; skąd bezpośrednio wypływa drugi dogmat, że du-

sza jest materyą — mózgiem, ganglią, pacierzowym mleczem, pewnym zwojem mózgowym lub samym mózgu ustrojem — mniejsza o to, ale zawsze materyą; a zatem, że w człowieku nic niemasz prócz materyi i sił materyalnych; tak dalece, że Büchner, który sądzi, że dusza jest pewnem działaniem mózgu, śmiało wnosi, iż w czasie snu dusza zamiera — przestaje istnieć.

Lecz jak się dowodzą te dokumenta? Dowodów na to jest bez liku. Dostarczają ich co dzień więcej fizyologia, patologia i anatomia — metafizyka nie ma tu nic do czynienia. Fizyologia i patalogia odkrywają w tysiącznych wypadkach wpływ warunków materyalnych, osobliwie rozmaitych wpływów mózgu na objawy psychiczne, n. p. w stanie snu, obłąkania i rozmaitych chorób, których medycyna coraz więcej odkrywa. Anatomia porównawcza zaś pokazuje tysiącznymi faktami w szeregu rodzajów zwierząt stałą proporcyę między ilością i rozwojem mózgu każdego gatunku a zdolnościami i władzami umysłowemi, które ten gatunek posiada. Podobną też proporcyę anatomia wykazuje w człowieku; bo plemiona mniej uzdolnione i zacofane pod względem oświaty, mają mózgi mniej rozwinięte, niż narody cywilizowane; tudzież dziecko, u którego życie duchowe jest na tak nizkim stopniu, ma też mózg bryjowaty, ubogi w tłuszcz; z czasem zaś mózg szybko nabiera wagi aż do 25 roku życia (mniej więcej, kiedy młodzieniec kończy uniwersytet) a po roku 50 poczyna zmarszczać się i ściągać, aż w zgrzybiałej starości dojdzie do chemicznego składu, podobnego do składu, jaki miał w dzieciństwie.

Wzywano jeszcze na pomoc frenologię czyli teoryę Galla, która w 27 częściach mózgu osadza z osobna 27 władz psychicznych i według rozmaitego rozmiaru i rozwoju tych części mózgu u pojedynczych ludzi wyrokuje o ich zdolnościach i skłonnościach i życiu moralnem. Z początku był to silny punkt oparcia dla materyalizmu,

ale z czasem frenologia pokłóciła się z fizyologią: „Fi-„zyologia, mówi dr. Valentin, odmawia stanowczo wszel-„kiej podstawy frenologii; bo naprzód wielkość i rozło-„żenie mózgu może być mało znaczącą okolicznością ze „względu na wnętrzną jakość; a co najważniejsza, miej-„scowe rozłożenie wielu organów frenologicznych opiera „się na faktach, wyjętych wprawdzie z anatomii poró-„wnawczej, ale źle zrozumianych, a często też na dowol-„nym i nielogicznym podziale sił dusznych“. Tak tedy frenologia wypadła z łaski; atoli najnowsze umiejętności zdobycze, mianowicie w dziedzinie patalogii, tudzież doświadczenia Flourensa, który żywym kurom wycinając po kawałku mózgu, odbierał im zarazem stopniowo władze i funkcye psychiczne, prowadzą do lokalizacyi rozmaitych władz dusznych w różnych częściach mózgu.

Takie więc argumenta w oczach rzeczonych materyalistów dowodzą ich tezy apodektycznie. „Jakiegoż silniejszego dowodu żądać można, wykrzykuje Büchner, nad ten, który nam daje skalpel anatoma?!“ Kto ich nie czytał, trudno sobie wystawi, z jaką oni chełpliwością tryumfują z tych dowodów. Büchner na każdej nieomal stronie powtarza: «*Die Zeiten sind vorüber*»! minęły czasy, w których przypuszczano istoty duchowe, Boga stworzyciela i t. d., a Vogt uniesiony proroczym entuzyazmem, maluje cudne przyszłości obrazy: „Kiedyś“—mówi on—„z pewnością dla każdej myśli wynajdziemy „odpowiednią potrawę, a tak wedle upodobania i po-„trzeby, przez stosowne ich użycie, wykarmimy sobie „polityków, biurokratów, teologów, rewolucyonistów, ary-„stokratów lub socyalistów; a całą rozumową bystrość „i całą pracę umysłową, którą teraz poświęcamy układaniu konstytucyi, stanowieniu praw, wydawaniu prze-„pisów dla zachowania społecznego porządku, obrócimy „wtedy jedynie na wynajdywanie coraz nowych zup, mięs

„i legumin, które rodzajowi ludzkiemu daleko więcej do „gustu przypadną, a zupełnie te same przyniosą owoce“[1]).

Tak więc pierwszy i najtrudniejszy krok szczęśliwie dokonany; wytłómaczone zjawisko myśli, wytłómaczona istota człowieka za pomocą samej materyi. Ale trzeba iść dalej. Skąd się wziął człowiek? To zagadnienie jeszcze niedawno temu wprawiało w kłopot materyalistów: boć trudno rodzajowi ludzkiemu przypisać istnienie odwieczne, o stworzeniu zaś wspomnieć zgroza; trzeba więc człowiekowi znaleźć jakiś rodowód zgodny ze stanowiskiem materyalizmu. Już niegdyś Buffon spróbował hipotezy przeciwko odwiecznej nauce o stałości rodzajów; przypuścił on, że z małej liczby wyższych rodzajów, inne niższe wytworzyły się przez degeneracyę. Ale ta hipoteza, którą i sam Buffon później zbijał[2]), nie prowadziła do celu materyalistów, t. j. do wykluczenia Stwórcy; zarzucono ją więc na wieki i spróbowano odwrotną drogą doskonalsze rodzaje wyprowadzić z niedoskonalszych. La Mettrie, Maillet, Robinet, Lamarck zdobywali się w tym celu na olbrzymie wysilenia dowcipu. La Mettrie twierdzi, że z ziemi wyszedł pierwszy zaród człowieka; a na pytanie, czemu dziś już ludzie nie wylęgają się z ziemi, odpowiada tonem doktorskim, iż nic dziwnego, iż stara kura nie znosi jaj. Podług Mailleta wszystkie zwierzęta były najpierw rybami: z potworów, pływających na dnie morskiem, wytworzyły się ssące i płazy; ryby zaś, które pływają po powierzchni, przemieniły się w ptaków — a to w sposób bardzo prosty: „Kiedy n. p. latająca ryba“— mówi Maillet—„wyleciawszy w powietrze, padła na krzaki „lub trawy, przednie płetwy zeschły się, opadły, porosły „piórem, przeistoczyły się w skrzydła, tylne wzięły kształt „nóg... szyja i dziób się wyciągnęły... i z ryby latają-

---

[1]) Vogt. *Państwa zwierzęce.*

[2]) Tom IV, str. 390.

„cej stał się ptak“. Doprawdy, niech się schowa Owidyusz z swemi Metamorfozami! Robinet dowodzi, że robak jest kryzalidą człowieka. Lamarck tłómaczy wszystko przez okoliczności: okoliczności rodzą potrzeby, potrzeby rodzą żądze, żądze rodzą władze i organa; okoliczności przywiodły zwierzęta mięsożerne do żywienia się mięsem, a „nawyknienie zatapiania łap w ciało zdobyczy sprawiło rozdział palców i wytworzyło stopniowo szpony“.

Rozumie się, że takie cudactwa trudno było utrzymać, i byłby może materyalizm na tym punkcie zbankrutował, gdyby mu nie była przyszła w pomoc szczęśliwa jego gwiazda, przysyłając mu w sam czas geniusz Darwina. Darwin podźwignął teoryę Lamarcka, wprowadzając w nią nowy czynnik, walkę o życie. Teorya Lamarcka, pominąwszy inne niedorzeczności, już z tego powodu ostać się nie mogła, że zbyt niedorzecznem było przypuszczenie takiego skoku z gatunku do gatunku w jednem indywiduum czyli w jednem pokoleniu; trzeba było, co najmniej, przyjąć stopniowy przechód w szeregu wielu pokoleń. Ale jakżeż się to stać mogło? Dajmy na to, że jakiś zaczątek nowej cechy gatunkowej pojawi się w jakiemś zwierzęciu, czy to wskutek wysileń, czy z jakiejbądź innej przyczyny — jakimże sposobem ta odmiana przekaże się potomstwu tego zwierzęcia? jakim sposobem ustali się w jego rodzie? jakimże cudem potomkowie tego zwierzęcia będą stale otrzymywać nowe odmiany w tym samym kierunku, by się wyrobiła cecha gatunkowa? Sztuka może do pewnego stopnia ustalić i spotęgować nowe cechy i przymioty umiejętnym wyborem i krzyżowaniem indywiduów odpowiednich do zamierzonego celu; ale w naturze nie przypuszczają ci panowie ani rozumu, ani celowości. Otóż tedy Darwin odkrył w naturze czynnik, który, jego zdaniem, zastępuje w tym względzie sztukę; takowym zaś jest walka o życie; walka, która się toczy ustawicznie tak w królestwie zwie-

rzęcem, jak i w roślinnem, i w której bez porównania większa część istot żyjących przedwcześnie ginie, pozostają zaś tylko najsilniejsze, najlepiej do walki uposażone. Już zaś nowa cecha, w pewnych szczęśliwych indywiduach skądkolwiek powstająca, daje tymże przewagę w tej walce, zatem większą łatwość utrzymania się przy życiu, wśród wygubienia innych, zatem większe prawdopodobieństwo spotykania się i parzenia się między sobą, a tem samem utrwalenia i spotęgowania w swem potomstwie pomienionej cechy. Takie przedstawienie doniosłości owej walki o życie stanowi treść i nowość Darwinizmu. Na tej podstawie Darwin zrównywa naturę ze sztuką; i owszem dalej się posuwa: stąd że sztuka przetwarza rasy, on wnioskuje, że natura, która rozporządza milionami lat, przetwarzać musi rodzaje; a stąd nakoniec wnosi, że natura, począwszy od najniższego szczebla życia, za pomocą tego wyboru naturalnego, pod wpływem walki o życie, wytworzyć musiała stopniowym rozwojem te miliony rodzajów istot żyjących, co zaludniają ziemię, powietrze i wody — i że w końcu uwieńczyła swe dzieło, wydając na świat człowieka.

Talent, z jakim Darwin roztoczył tę śmiałą teoryę, a jeszcze bardziej jej wczasowość, t. j. jej odpowiedniość do aspiracyi świata materyalistycznego i jej potrzeba do uzupełnienia całokształtu materyalizmu, nadały jej niesłychany rozgłos i ogromną powagę. W istocie tym sposobem materyalizm uczynił ogromny krok naprzód, już nietylko pochodzenie człowieka po swojemu wytłómaczył, ale i wszystkich żyjących istot, aż do najlichszego żyjątka, aż do pierwszej komórki. Wprawdzie między tą pierwszą komórką a pierwszem zwierzęciem czującem, trzeba przeskoczyć powstanie czucia[1]); ale ma-

[1]) Słowo „czucie" bierze się w całej tej rozprawie w znaczeniu właściwem — wyraża akt zmysłu, to niedające się wysłowić ale dobrze

teryaliści na taki skok nie potrzebują zważać; skoro już jest u nich rzeczą nabytą, jakeśmy widzieli wyżej, że czucie i świadomość są „wynikiem materyi w pewien sposób ułożonej" — czemużby matka natura po milionach lat i miliardach prób i wysileń nie zdołała na takie ułożenie atomów natrafić?

Atoli jeszcze nie koniec drogi. Trzeba zrobić trzeci krok i powiedzieć, jak powstało życie, jak się zjawił pierwszy, jakkolwiek nędzny organizm — bez wtargnięcia się przyczyny pozaświatowej. Póki powszechnie uczono, że robaki, chrząszcze i t. p. rodzą się ze zgnilizny, *generatione aequivoca*, nie było w tym punkcie kłopotu, można było śmiało twierdzić, że pierwszy nasz protoplasta wyrósł samorodnie z błota. Ale od kiedy Redi, Beneden, Pasteur i inni pokazali, że w tej zgniliźnie, z której się rodzą żyjątka, już były ich zarodki, pochodzące od żyjątek tego samego rodzaju, a ogólne prawo: *omne vivens ex ovo*, zostało powszechnie uznanem w świecie umiejętnym, to powołanie się do samorodztwa stało się nieco trudniejszym. Lecz bądź co bądź innej rady dla materyalistów niema; jak nie przyjmą samorodztwa, spotkają się z wrogiem widmem Potęgi Twórczej. Jedni więc z tych mistrzów uważają, że chociaż dziś nie pojawia się samorodztwo, jednak mogły być niegdyś szczęśliwsze czasy, nasz planeta mógł być w innych wa-

---

nam znajome witalne doświadczenie, które wywołują w nas wrażenia na organach zmysłów wywarte. Czucie to własne jest ludziom i zwierzętom; ale ponieważ niekiedy inne istoty, wskutek pewnych wrażeń albo potrąceń mechanicznych, poruszają się w sposób bardzo podobny do ruchów, które zwierzęta pod wpływem czucia wykonują, zwykliśmy takie ich wrażenia metaforycznie czuciem nazywać. Tak n. p. mówimy, że *Mimosa pudica* czuje dotknięcie palca, albo że igła magnetyczna czuje żelazo. Ale tego czucia metaforycznego nie należy mieszać z czuciem rzeczywistem, o którem tu mówimy, a które bez świadomości (*sans intime*) być nie może.

runkach, w których to się dziać mogło — innemi słowy: kura La Mettriego za młodu znosiła jaja, dziś już za stara. Drudzy zaś, jak Büchner, podają w wątpliwość to prawo: *omne vivens ex ovo*, i lubo bardzo nieśmiało, narzucają myśl, że może i dziś skrycie roją się robaczki — samorodnie. A to może pochłania wszystkie trudności i wątpliwości.

Otóż i wytłómaczył się cały świat życia; reszta drogi łatwiejsza — *in fine celerior cursus*. Jakim sposobem ukształciła się ziemia, to ma objaśnić geologia, która szybko dziś postępując, wybornie się wywiązuje z swego zadania. Dalej, jak powstał nasz system planetarny, jak powstały te miliardy światów, które zaludniają niezmierzony przestwór, już to dawno objaśnił Laplace za pomocą ruchu wirowego materyi kosmicznej.

Jeszcze jeden krok: skąd materya? skąd jej ruch? Myślałby kto, że choć tu materyalizm kark skręci — że przynajmniej wejdzie w układy. — Bynajmniej! Czuje on dobrze, że gdyby się tu zachwiał, wszystko byłoby stracone, daremna byłaby cała droga dotąd przebyta, bo kresem tej drogi, celem tej olbrzymiej pracy jest nie co innego, tylko wykluczenie Stwórcy. Otóż więc odpowiedź: materya jest wieczna i nieskończona; ruch jej też wieczny jest i niespożyty; wszelkie prawa rządzące materyą są bezwzględnie konieczne i nieodmienne. Dowody tych twierdzeń obficie i doborowo zebrane, znajdują się w książeczce Büchnera: *Kraft und Stoff*, zwanej ewangelią materyalizmu. Co więcej, w tej samej ewangelijce jest jeszcze mnóstwo argumentów i cytowanych powag, któremi się dowodzi, że przypuszczenie Stwórcy jest hipotezą niemożliwą, sprzeczną, niedorzeczną [1]). Nakoniec, wszystko inne, co żadną miarą nie daje się tłómaczyć mechaniką atomów, jak wolność woli w czło-

[1]) O tych argumentach będzie mowa poniżej.

wieku, celowość w naturze i t. p., to wszystko radykalnem przeczeniem znosi się, sprząta się z pola.

Mamy więc przed oczyma kompletny system, całokształt materyalizmu. Aby go uwydatnić, powtórzmy go w treści odwrotnym porządkiem.

1. Materya wieczna i nieskończona; również siła, która podobno na samym ruchu zależy, jest odwieczna.

2. Z tej materyi, mocą tej siły czyli tego ruchu, tworzą się światy, a w szczególności nasz planeta.

3. Ziemia kształci się mocą tegoż ruchu przez miliardy lat, aż w pewnej chwili uiszczają się odpowiednie warunki i zjawia się życie — samorodztwem.

4. Stąd powstają wszelkie rodzaje roślin i zwierząt— ewolucyą Darwina.

5. Zwierzę nakoniec przychodzi do rozumu — i otóż człowiek — dalej społeczność, oświata, kolej żelazna, telegrafy, giełda!

Tak ukonstytuowany materyalizm jest w gruncie filozofią, tłómaczy bowiem wszystko (czego nie przeczy), rozwiązuje wszelkie zagadnienia, posiada klucz wszelkiej prawdy. Jednej mu rzeczy tylko brakuje: formy filozoficznej, szyku filozofii. Lecz i tym go wreszcie obdarzyła fortuna: roku 1869 zjawił się system filozoficzny Hartmana.

Hartman wziął za tło system panteistyczny odrodnego heglisty, Schopenhauera, i wcisnął weń cały materyalizm z najradykalniejszymi jego wnioskami. Sam wyraźnie oświadcza, że materyalizmu wcale nie odpycha, ale owszem wszystkie jego twierdzenia w swój system wciela, przez co materyalizm ma pozyskać wyższą doniosłość i zupełną prawdę. Otóż więc treść systemu. Z trzech części tego dzieła, dwie pierwsze zapełnione są ciekawemi rozprawami o rozmaitych gałęziach umiejętności przyrodniczych, mianowicie botaniki i fizyologii, w których autor zniewala sobie czytelnika żywością stylu, grun-

tówną znajomością przyrody, nowymi i głębokimi w dziedzinie umiejętności przyrodniczych poglądami. Te wszystkie zaś rozprawy zmierzają do tego, że istnieje w całej naturze jakieś działanie bez świadomości, a przytem dziwnie mądre, stosujące z niepochybną dokładnością środki do celu. W trzeciej części dopiero przechodzi Hartman do metafizyki i roztacza swój system jako konkluzyę z powyższych przesłanek.

Materya, od której poczynają materyaliści, nie jest jeszcze początkiem, podług Hartmana; materya bowiem jest systemem atomów, atomy zaś są tylko siłami — bo, zdaniem Hartmana, niema potrzeby przypuszczenia żadnego *substratum;* już zaś siła dwie rzeczy zawiera: dążenie i cel, do którego zmierza — dążenie jest wolą, a cel jest ideą w stanie możliwości. Każdy atom więc jest wolą i ideą, lecz jeszcze bez świadomości i aktualności. Ale atomów jest wiele, wiele zaś przypuszczać pierwiastków niema potrzeby; dosyć więc przyjąć coś jednego, coś, co się w mnóstwie atomów objawia, i zawiera w sobie idee wszechrzeczy, ale bez świadomości — a to coś nazwijmy Nieświadomem, *das Unbewusste.* Tak więc nieświadomy Absolut Hartmana, jest w gruncie rzeczy wolą, a cała kosmogonia Hartmana, zależąca na rozwoju i wsobnem wyłanianiu się Nieświadomego, nie dzieje się rozumem, jak wogóle u heglistów, ale jak u Schopenhauera dążnością woli.

Wszelako Nieświadome w swem pierwotnem jestestwie nie jest jeszcze wolą aktualną, ale tylko możliwością, nie jest nawet tyle co materya, ale dopiero możliwym pierwiastkiem materyi i całego świata; jest to coś, co nie ma żadnej świadomości, żadnej postaci, żadnych przymiotów — słowem jest to, mówi Hartman, pierwotna nicość *(das ursprüngliche Nichts).* Oczywiście z tego stanu nicości nicby nigdy nie wyszło, gdyby Hartman nie poratował swego nieświadomego Absolutu,

przydając mu (celem pobudzenia go do ruchu) jakieś czcze chcenie (*ein leeres Wollen*), jakąś wiekuistą tęsknotę, która tylko przez wyobrażenie zaspokojona być może. Jest to męka bez żadnej przyjemności, cierpienie bez ustanku, nieszczęśliwość bezwzględna. Zatem owa nieświadoma wola, chcąc się wydobyć z tak opłakanego położenia i parta pragnieniem szczęśliwości, rzuca się ku wyobrażeniom i ideom (które, jak się rzekło, w stanie możliwości w sobie posiada) i te samem chceniem z możliwości w rzeczywistość wypiera: — i tak iści się świat.

Tłómacząc szczegółowo rozwój świata, Hartman trzyma się wszystkich powyżej wyłożonych zasad materyalizmu, z tą jedną różnicą, że inni materyaliści odrzucają celowość, Hartman zaś jej wszędzie broni, bo Nieświadome szukając właśnie celu t. j. swej szczęśliwości, rozwija się w postaci świata. I tak, życie, podług niego, pojawiło się na ziemi samorodnie — bo Nieświadome zapalczywie pragnie życia; samorodztwo zaś ustało, skoro się zaczęło rodzenie — ponieważ Nieświadome nie potrzebowało już zdobywać się na olbrzymie wysilenia, jakich wymagało samorodztwo pierwotne. Dalej rodzaje wykłuwają się jedne z drugich, podług teoryi Darwina, a najwyższym tegoż rozwoju szczeblem jest człowiek. W człowieku wreszcie Nieświadome nabiera pełnej świadomości — samowiedzy.

Ale warto wiedzieć, czem jest ta świadomość i jak powstaje? Póki organiczny rozwój wszechświata nie doszedł do utworzenia mózgu ludzkiego, nie mogło się uiścić wyobrażenie odrębne od owej bezwiednej wszechwoli — bo wyobrażenia, jakeśmy wyżej widzieli, tkwiły dotąd w tej woli wsobnie i bezwiednie. Ale skoro się wytworzył mózg, powstały w nim, skutkiem działania innych przedmiotów, wyobrażenia od woli niezależne, niby

nowa potęga, występująca przeciwko woli i zamierzająca ją pokonać i ujarzmić. Otóż ta cała rewolucya zadziwia i przeraża wolę — to zaś zdziwienie się woli wobec wyobrażenia, powstającego przeciwko sobie, jest właśnie świadomością *(sic)*. Zatem świadomość nie jest aktem rozumu ale woli; wszelkie myślenie jest działaniem mózgu; o duszy odrębnej od ciała ani mowy być nie może.

Tu koniec rozwoju Nieświadomego, ale jeszcze nie koniec jego wędrówek. Nieświadome dążyło tą olbrzymią pracą kosmogoniczną do świadomości, spodziewając się znaleźć w niej szczęście i nasycenie. Ale — o srogi losie! — dopiąwszy tej świadomości w człowieku, Nieświadome doznaje bolesnego zawodu; suma bowiem cierpień i nieszczęść w niniejszym świecie o wiele przewyższa sumę przyjemności. Napróżno to nędzne Nieświadome, w postaci ludzkości, szamocze się za szczęściem — boleść od kolebki do grobu towarzyszy, nawet rzadkie przyjemności niesmak zatruwa; im więcej ludzkość rozpaczliwemi wysileniami pnie się do szczęścia, w tem większe pogrąża się nieszczęście. I niemasz nadziei, aby kiedykolwiek inaczej być mogło. W szczególności odróżnia tu Hartman trzy ostoje albo peryody illuzyi: w pierwszym wszechwola szukała szczęścia w życiu doczesnem i dobrach ziemskich, ale gorzko się zawiodła — wszelkie dobra ziemskie przyniosły jej tylko przykrości i smutki; w drugim znowu szukała ona szczęścia w życiu pozagrobowem, wymarzyła sobie niebo i cieszyła się nadzieją, że tego nieba dostąpi po śmierci — ale niebawem umiejętność dowiodła, że niebo i nieśmiertelność, to tylko czcze złudzenia; nakoniec w trzecim peryodzie szuka wszechwola uszczęśliwienia w postępie, sili się o postęp w umiejętności, w sztuce, w polityce, w urządzeniach społecznych — lecz i tu rozczarowanie; przyjemność, jaką dają umiejętność i sztuka, jest nader licha i jeszcze coraz więcej maleje;

postępy polityczne i społeczne zrodziły proletaryat, w którego łonie tylko nędza i narzekanie: a im dalej, tem gorzej idzie i tem gorzej iść musi.

Wkońcu przez te nieustanne zawody i rozczarowania wszechwola straci nadzieję uszczęśliwienia się w tym rzeczywistym świecie, przekona się, że im dalej się rozwija i uiszcza, tem więcej pogrążać się musi w nieszczęściu — a wtedy wybije godzina (może już blizka) skończenia świata. Wszechwola, która wyłoniła ten świat w nadziei, że w nim znajdzie szczęście, przekonawszy się, że się zawiodła, pocznie znów niszczyć ten świat i cofać się w swoją pierwotną nieświadomość i nicość.

Sądzicie zapewnie, że już koniec wszystkiego — bynajmniej! Nieświadome nie wytrzyma długo tego nieznośnego stanu nicości, ale mimo tak niefortunnego powodzenia poprzedniej próby „i przed szkodą i po szkodzie głupie“ znowu spróbuje szczęścia, wyłaniając podobnym trybem nowy świat. Lecz i w tym świecie, fatalnem swej natury prawem, trafi na nieszczęście i znów go zniszczy, wracając się do nieświadomości i tak dalej na wieki wieków.

Ośmielę się użyć porównania, które wprawdzie ujmuje z majestatyczności przedmiotu, ale za to rzecz wyraża plastycznie. Jeśli kto widział ślimaka między cierniami, jak co chwila — szukając zapewnie swego szczęścia — wyłazi powoli ze swojej skorupki, a skoro się wysuwa na świat, trafia na cierń i natychmiast zwija się nazad! oto ma w miniaturze obraz nieświadomego Absolutu! Że się znalazł człowiek, który podobny system wymarzył, to jeszcze można wyrozumieć; ale gdy zważym, że to dzieło Hartmana liczy już tyle wydań, ile lat istnienia, cóż o tem powiedzieć? — To jedno na teraz śmiało powiemy, że system ten, ze swoją aureolą chwały, jest upokorzeniem rozumu ludzkiego i sprawie-

dliwą karą za niedorzeczności i bezbożności, których tenże rozum dopuścił się tymi czasy w szkole materyalistycznej.

W następującym rozdziale przejdziemy zaraz do krytyki tego całego dogmatyzmu materyalistycznego, a potem dopiero zwrócimy uwagę na materyalizm sceptyczny i pozytywizm.

ROZDZIAŁ VIII.

Ocenienie krytyczne materyalizmu dogmatycznego.

Zdanie pospolite o walce z materyalizmem — od czego zawisła wygrana? — Pewniki materyalistów: 1) Nieskończoność i wieczność materyi — dowody Büchnera — duch wszechwiedzący Laplace'a — dogmat stworzenia wobec umiejętności natury i wobec metafizyki. 2) Początek życia przez samorodztwo — świadectwo umiejętności o tej kwestyi — sąd rozumu. — 3) Rozwój rodzajów — przejście do czucia — Leibnitz, Dubois-Reymond i Bayle o tej kwestyi — bezwzględna niemożebność by materya czuła. — 4) Przejście z czucia do myśli — właściwe pojęcie duszy i jej władz — u człowieka władze zmysłowe i umysłowe — u zwierzęcia tylko zmysłowe — jak Darwin tę kwestyę bada? — jak dowodzą materyaliści, że dusza jest materyalną — czy podstawy tych dowodów są umiejętne — czy wniosek logiczny. — Dowody niemateryalności duszy — wywód Cycerona — pojedynczość myśli — ogółowość myśli — wolność woli — streszczenie rzeczy o materyalizmie. — Czy Hartman poratuje materyalizm? *Absurda* w systemie Hartmana — następstwa moralne.

Wielu zapatruje się na toczącą się dziś walkę między materyalizmem a jego przeciwnikami, jak na rzecz jeszcze wcale nierozstrzygniętą. Kto wie, mówią sobie, po czyjej stronie będzie wygrana? Prawda, że materyaliści jeszcze w wielu zagadnieniach nie mają zadawalniającego tłómaczenia, w wielu kwestyach idą naprzód zbyt gorąco, twierdzą zbyt śmiało — ale kto wie, co będzie dalej? — któż może na pewno przepowiedzieć, do jakiego rezultatu przywiedzie nas kiedyś postęp umiejętności?

Że taka neutralność nie jest rzeczą obojętną ale ze wszechmiar zgubną i że tak w porządku moralnym jak i w porządku umiejętności przywodzi do tych samych skutków, co szczery materyalizm, pokażemy to, mówiąc o pozytywizmie w rozdziale następującym. Tu chcemy pokrótce wykazać, że takie zawieszenie zdania jest niesłusznem i pochodzi tylko z niedostatecznej znajomości istoty tej kwestyi *(l'etat de la question)*. Przyczynili się po części do tego błędu sami antagoniści materyalizmu, przenosząc główną walkę na pole umiejętności przyrodniczych, gdzie grunt jest chwiejny i prawie codziennym podlega zmianom. Tymczasem rozstrzygnięcie tego sporu leży właściwie poza obrębem tych umiejętności i nie zależy wcale od ich możliwego postępu.

Gdyby kto przypuszczał, że może dalszy rozwój matematyki wykaże, że suma kątów w trójkącie wynosi więcej niż 2 proste, cóżby o takim człowieku powiedziano? Oczywiście, że nie wie o co idzie, że nie rozumie warunków i natury tego teoremu. Otóż jak pewniki, które stanowią podwaliny geometryi, są bezwarunkowo pewne i nikomu na myśl nie przychodzi przypuszczać, że może dalszy rozwój matematyki zada im kłam, tak samo pewniki, które rozstrzygają spór z materyalizmem są zupełnie niezawisłe od jakiegokolwiek postępu umiejętności. Pokażemy to w krótkości, przechodząc za porządkiem owe pięć głównych punktów, w których poprzednio streściliśmy całą naukę materyalizmu.

Pierwszy krok jest zagadnienie o pochodzeniu świata. Materyaliści mówią, że materya jest wieczna i nieskończona. Co się tyczy tej nieskończoności, która tylko zależy na rozległości bez granic, to mało nas obecnie obchodzi; czy świat jest w tem znaczeniu nieskończony, czy nie, zawsze zagadnienie o jego początku zostaje na tej samej stopie. Zauważymy tylko nawiasowo, że twierdzenie, iż świat jest nieskończony, jest tylko prostem

widzimisię materyalistów: jedni po prostu tak twierdzą, drudzy cytują swoich współbraci tak samo twierdzących, inni nakoniec dowodzą tej nieskończoności świata— teleskopem [1]).

Ale to pominąwszy, zastanówmy się nad głównem twierdzeniem, że materya jest wieczna — głównem mówię, bo jeśli materya nie jest wieczną, to oczywiście została stworzoną, a zatem istnieje Stwórca, a zatem runął już cały materyalizm. Jakże więc dowiedzie umiejętność, że materya zawsze istniała? Czy może znowu teleskopem?

---

[1]) Büchner n. p. twierdząc, że świat materyalny jest nieskończony, uzasadnia to twierdzenie powagą materyalisty Cotta, a nadto dwoma argumentami: pierwszy zależy na tem, że światło przebiega w sekundzie 42000 mil, a pewne gwiazdy, odkryte teleskopem Rossego, potrzebują 2000 lat, aby nam swe światło przysłać. Cóż stąd wynika? — że w tej odległości, którą łatwo obliczyć prostem mnożeniem, jeszcze nie są krańce świata. Tak by się zdawało; ale Büchner widzi w tem dowód, że świat jest nieskończony. Wolność opinii! Drugi i ostatni argument Büchnera jest taki: gdyby świat miał granice, byłby w pewnem miejscu środek ciężkości i wszystkie gwiazdy spadłyby ku temu środkowi. Ale doprawdy takie rozumowanie niegodne jest tak wielkiego badacza. Najpierw istotnie nie brak dziś astronomów, skłaniających się do przypuszczenia takiego środka ciężkości, do którego się zbliżamy. Ale to pominąwszy, skądże tak pewno Büchner wie, że cały świat nie jest jednym systemem? a jeśli tak jest, czemuż gwiazdy nie mogą się utrzymać w swoich odległościach, przez równowagę między siłą dośrodkową z ich ciążenia, i siłą odśrodkową, wynikającą z ich pędu? i t. d.

Zresztą już sam pomysł dowodzenia empirycznie nieskończoności świata jest widocznie istną niedorzecznością. *A priori* zaś żadnego jeszcze dowodu tej nieskończoności nie widziano. Przeciwnie, u wielu znakomitych filozofów nie brak dowodów *a priori*, że taka nieskończoność jest niemożebną. Obacz n. p. Gerdil'a; *Essai d'une démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la materie, et du mouvement — Mémoire sur l'infini considéré dans la grandeur etc.* Nie twierdzimy obecnie, że te dowody są apodyktyczne? ale wspominamy o nich, by przypomnieć tym, którzy tak stanowczo twierdzą nieskończoność świata, że powinniby wprzódy zastanowić się nad tem, czy ta nieskończoność jest możliwą.

Jedyna racya, którą zwykle dają materyaliści, jest: że samo stworzenie jest nie do pojęcia. Trzeba się tylko porozumieć. Wyobrazić sobie aktu stworzenia nie możemy, już dla tej prostej przyczyny, że ten akt przechodzi sferę zmysłową, nasza zaś wyobraźnia tej sfery nie przekracza. Jakoż podobnym sposobem ani wieczności, o której materyaliści prawią, ani nieskończoności wyobrazić sobie nie możemy. Ale zrozumieć, co znaczy „tworzyć“ wszyscy możemy, inaczejbyśmy w użyciu tego słowa nie mogli się porozumieć; co więcej, zrozumieć możemy, że w pojęciu tworzenia niema żadnej bezwzględnej niemożliwości czyli sprzeczności — jakich wiele wykazać można i nieco niżej wykażemy w teoryi materyalistów.

Cóż sprzecznego w tworzeniu? — To, mówią, że coś z niczego czyni; a jednak *ex nihilo nihil*, to pewnik empiryczny i metafizyczny. Najpierw, empiryą dowodzić bezwzględnej niemożebności, to niebaczność, którejby się i materyalista powstydzić powinien. Empirya świadczy, co się dzieje (i to tylko w ciasnej sferze naszych zmysłów), nie zaś co bezwzględnie dziać się może lub nie może. Co się zaś tyczy pewności metafizycznej, trzeba tu rozróżnić trojakie znaczenie tej zasady: *ex nihilo nihil:* 1) że z nicości, jako materyału, niczego zrobić niemożna — i to jest w samej rzeczy metafizycznie pewnem, bo oczywiście nicość nie może być materyałem; 2) że bez żadnej przyczyny nic się stać nie może — to także jest pewnikiem metafizycznym, zwanym zasadą przyczynowości; 3) że nic się stać nie może bez żadnej poprzedniej materyi samym czynem wszechmocnej przyczyny sprawczej. Ta ostatnia tylko zasada sprzeciwiałaby się możliwości stworzenia; ale właśnie ta zasada tak pojęta nie jest wcale metafizyczną, ale tylko z empiryi wziętą — więc nic tu nie stanowi. Wystarczy chwila refleksyi, aby spostrzedz, że trudność, jaką mieć możemy w przypuszczeniu możliwości takiego czynu bez materyi,

nie pochodzi w upatrzonej w nim sprzeczności, ale tylko z empirycznego przywyknienia, czyli stąd, że wszystkie działania, które widzimy w naturze, są litylko przeobrażeniami istniejącej już materyi [1]); stąd zaś odrazu wnioskować: *Ergo* inny czyn jest bezwzględnie niemożliwy, to chyba logika Büchnera pozwala.

Miałem już iść dalej, aliści imię Büchnera przypomina mi, że ten wielki mąż znalazł dla wieczności świata dowód matematyczny: otóż jak rozumuje: formacya węglowa na ziemi musiała się kształcić przez lat 1,004.177— formacya tryasowa potrzebowała lat 350.000; dalej, aby ziemia od ciepłoty 2000 stopni, którą pierwotnie posiadała, ostygła do 200 stopni potrzebnych do powyższych formacyj trzeba było 350 milionów lat... Cóż więc z tych liczb wypada? że trzeba zrobić dodawanie, aby wiedzieć, od jak dawna ziemia się kształci? Takby zapewnie sądził każdy zacofaniec; ale Büchner wnioskuje: więc świat jest wieczny. „Te długości czasu prawie nieskończone, „mówi Büchner, zestawione z olbrzymiemi odległościami, „które astronomowie obliczyli, a które wyobraźnię

---

[1]) Wszystkie przyczyny sprawcze czyli działacze, które znamy empirycznie, są zawarunkowane, nietylko pod tym względem, że tylko pewien ograniczony skutek sprawić mogą, ale także pod tym względem, że potrzebują do działania materyi, czyli podmiotu, w którym, lub z którego coś czynią. Jest to niezbędne piętno skończoności i zależności tych istot. Istota zaś bezwzględna i nieskończenie potężna, jak nie jest ograniczoną pod względem skutku, tak też nie może być zawarunkowaną przez potrzebę materyi i podmiotu. Nietylko w tem nie ma sprzeczności, ale to się nawet koniecznie zawiera w pojęciu potęgi nieskończonej i niezależnej. Co więcej, samo uważanie przyczyn ograniczonych, jakie znamy, prowadzi nas do takiego wniosku o przyczynie nieskończonej. Widzimy bowiem, że im jaka przyczyna sprawcza jest w swoim rodzaju potężniejszą, tem mniej potrzebuje uzdolnienia ze strony materyi; gorętszy płomień mniej palny materyał zapali, doskonalszy mistrz z gorszej materyi wykona kunsztowne dzieło i t. d. Już to samo więc naturalnie naprowadza nas na myśl, że przyczyna nieskończenie potężna żadnego zgoła uzdolnienia od materyi nie potrzebuje, czyli, że żadnej nie potrzebuje materyi.

„naszą w zamęt wprawiają, pokazują konieczność „przypuszczenia nieograniczoności czasu i przestrzeni, „t. j. wieczności i nieskończoności (materyalnego „świata)“[1]). — *Notabene,* właściwa racya tego wniosku leży w trafnie umieszczonem słowie: wyobraźnia.

Dowodów więc przeciwko stworzeniu niema żadnych, ani w metafizyce, ani w naukach przyrodniczych[2]). Co więcej, powiedzieć możem, że te nauki, mianowicie geologia i astronomia, które Büchner wzywał do świadectwa przeciwko stworzeniu, raczej za stworzeniem przemawiają, naprowadzając nas na przekonanie, że świat miał początek. Póki mniemano, że w świecie astronomicznym i geologicznym nic się nie zmienia i te same ruchy nieodmiennie się powtarzają, łatwiej można było przypuścić, jak przypuszczał Arystoteles, że świat odwiecznie istniał. Atoli dzisiejszy postęp umiejętności pokazuje, że ten świat kształcił się stopniowo jak organizm, że nie zawsze był tem, czem jest, ale przeszedł stopniowo przez coraz doskonalsze fazy, których długość da się w części obliczyć; sama umiejętność przyrody dowodzi, że był czas, gdy nie było człowieka na ziemi, był czas, gdy nie było żadnego życia na planecie, był czas, gdy i kuli ziemskiej nie było i t. d. Cóż stąd wynika? — „Gdyby jakiś duch, mówi Laplace, w pewnej chwili „znał wszystkie siły, które w przyrodzie działają, tudzież „względne umieszczenie wszystkich istot składających „świat, gdyby zarazem tenże duch był zdolny poddać te „wszystkie dane matematycznej analizie, tedyby w jednej „formułce ogarnął wszystkie ruchy od największych ciał „niebieskich, aż do najlżejszego atomu. Dla takiego du-

---

[1]) *Kraft und Stoff.* Str. 58 wyd. 7.

[2]) Büchner przywodzi jeszcze kilka innych argumentów, mianowicie metafizycznych; ale rozumowania te są tak błahe, że nie warto ich podnosić; dosyć wyłożyć, jak pojmujemy stworzenie i Stwórcę, aby wykazać, że Büchnerowskie wywody są całkiem od rzeczy.

„cha nicby nie było tajnem, przeszłość i przyszłość sta-„łyby obecne przed jego oczyma. Duch ludzki swem wy-„doskonaleniem w astronomii przedstawia słabe wyobra-„żenie takiego ducha“[1]). „W rzeczy samej, dodaje Dubois-„Reymond, jak astronom zapomocą równań księżyco-„wych powiedzieć może, czy słońce było zaćmione w por-„cie Pirejskim w chwili, gdy Perikles wypływał do Epidauru... tak samo ów duch, dyskutując swoją formułkę „świata, mógłby orzec, kiedy Anglia swój ostatni węgiel „spali i t. d.“[2]). — Zostańmy w tej plastycznej hipotezie. Ten sam duch, dyskutując dalej tę samą formułę, mógłby dokładnie powiedzieć, wiele miliardów lat trwało ukształcenie naszego planetarnego systemu, wiele miliardów lat potrzebowały atomy materyi kosmicznej, aby się zbiegnąć w systemy i konstellacye obecnie istniejące — wkońcu więc tenże duch mógłby oznaczyć chwilę, w której z materyi kosmicznej począł się kształcić istniejący świat. My tej chwili nigdy zapewnie nie oznaczym, ale już dziś pojmujemy, że ona jest oznaczalną, że kiedyś istniała. A przed tą chwilą, pytam, cóż było? — atomy w ruchu; a ten ruch odkąd się datował? Jeśli się kiedyś zaczął, któż pchnął te atomy? A jeśli ten ruch wiecznie był, jakimże sposobem w pewnej dopiero chwili począł wytwarzać światy? — Jest tu na dłoni mechaniczna niemożebność[3]). Niegdyś i Epikur budował świat z atomów

---

[1]) *Essai philosophique sur les probabilités.*

[2]) W odczycie *Ueber die Gränzen des Naturerkennens*, mianym na zgromadzeniu przyrodników w Lipsku 1872. — Dubois-Reymond jako materyalista twierdzi, że ten duch znający wszystkie ruchy atomów, wiedziałby tem samem wszystkie przeszłe i przyszłe czyny wolnej woli, w czem oczywiście błądzi; ale w zakresie praw i ruchów materyi (o których obecnie mówimy) ta hipoteza jest niezawodnie bardzo trafną.

[3]) Wiem, że i to nie zamknie ust uporczywym materyalistom, że szukać będą wykrętu w najcudaczniejszych hipotezach, by tylko nie spotkać się ze Stwórcą. Powiedzą może, że przed ową chwilą, w której się

w ruchu i wieczność tych atomów i tego ruchu przypuszczał; ale zrozumiawszy potrzebę początku, powiedział, że wśród atomów wiekuiście i jednostajnie w nieskończonej przestrzeni padających w pewnej chwili powstało ukośne wstrząśnienie (κινησις) to zaś spowodowało starcie między atomami i utworzenie świata. Przyczyny zaś tej κινησις nie oznaczył — może podzielał zdanie Humego, że zasada przyczynowości niekoniecznie jest prawdziwą.

Przypominamy, że tu tylko argumentujemy *ad hominem*, chcemy tylko na to zwrócić uwagę, że i sama umiejętność przyrody wyłamuje się z jarzma materyalizmu i wskazuje nam, o ile to do jej zakresu należy, że świat miał początek. Lecz w istocie kwestya o pochodzeniu świata leży poza obrębem badań empirycznych, w dziedzinie religii i w dziedzinie metafizyki. Wiara nas uczy, że „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię“[1]) — a żadna umiejętność, jakeśmy widzieli, żadnego dowodu przeciw temu dogmatowi nie postawiła, żadną go teoryą nie zastąpiła. Metafizyka zaś nietylko się temu dogmatowi nie sprzeciwia, ale owszem, badając

---

począł kształcić niniejszy wszechświat, ta sama kosmiczna materya tworzyła inne światy, które się rozsypały.

Na to odpowiadamy:

a) że takie przypuszczenia oddalają tylko tę chwilę początkową, ale wcale jej nie znoszą, bo w ogólności ten ruch kosmogoniczny przedstawia nam stałe prawo postępu, więc i w owem następstwie światów, pochodzących z tegoż samego ruchu i tej samej materyi musiałby być pewien rozwój postępowy, a zatem i ten rozwój musiałby mieć swój początek;

b) że takie przypuszczenia są co najmniej dowolnem marzeniem, bez żadnej możliwej umiejętnej podstawy. Zatem, kto się do takowych uciekać musi, by swe twierdzenia utrzymać, niechże ich nie przedaje za umiejętność. A tymczasem prawdą zostaje, że świat, o ile nam jest umiejętnie znajomym, musiał mieć początek, o co jedynie tu chodzi; bo właściwe dowody aktu stworzenia na całkiem innych, czysto metafizycznych opierają się podstawach.

[1]) *Genesis I. 1.*

rozumowo istotę świata materyalnego, przychodzi do tego samego wniosku co wiara: że świat, będąc agregatem istot zależnych, nie może istnieć sam przez się, ale pochodzić musi czynem twórczym od Istoty bezwzględnej. Nie zapuszczając się w szczegółowy rozbiór tego metafizycznego wywodu, coby nas zbyt daleko od założenia naszego odwiodło, musimy choć w kilku słowach dać o nim pojęcie.

Rzecz istniejąca niezależnie, bez przyczyny sprawczej, musi mieć sama w sobie powód czyli racyę swego bytu — musi zawierać w swej istocie bezwzględną konieczność istnienia i wszelkich tego istnienia warunków; — inaczej jej istnienie byłoby tylko faktem warunkowym, wymagającym powodu z zewnątrz, t. j. przyczyny sprawczej. Głębsza analiza metafizyczna wykazuje, że taka bezwzględna konieczność istnienia nie może mieć miejsca jak tylko w jestestwie nieskończenie doskonałem; z tego właśnie punktu Metafizyka wyprowadza nieskończoną doskonałość Boga i stąd oraz wypada, że świat, nie mając takiej doskonałości, nie może istnieć sam przez się. Ale pomijając tę nieskończoną doskonałość bytu niezależnego, widać od razu, że świat materyalny najoczywistszych takiego bytu warunków nie posiada. W świecie materyalnym (podług nowszych pojęć fizyki, na które materyaliści najchętniej się zgadzają) dwie rzeczy odróżnić trzeba: samą materyę, albo pierwotne atomy — i ustrój tej materyi, czyli ruchy, kształty, ugrupowania, siły i przymioty rozmaite z tych ruchów i kształtów wynikające i t. d.[1]. Zwracając najpierw uwagę na ten ustrój, widoczną jest rzeczą, że ten jest czemś bez-

[1]) Istota dowodu, który tu mamy przedłożyć nie zawisła od prawdziwości dzisiejszej fizycznej teoryi, lecz zasadza się na przymiotach świata materyalnego, które żadnej nie podlegają wątpliwości; ale tu wykładamy ten dowód w myśl nowszej teoryi, aby uniknąć zbytniego oderwania i wyrazić się jaśniej i króciej.

względnie koniecznem, mającem w sobie powód swego bytu. Patrzmy na pojedynczy atom, lecący w przestrzeni: — przed chwilą pędził innym ruchem, w innym kierunku, inną chyżością — po chwili znowu ruch odmieni — w chwili też obecnej mógłbym go zatrzymać i ruch mu odebrać. Ruch więc tego atomu nie jest czemś bezwzględnie koniecznem — może być i niebyć [1]). Otóż jak się rzecz ma z ruchem, układem, własnościami i siłami któregokolwiek ciała — tak samo się też ma z ustrojem całego świata materyalnego.

Ale, powie kto, to wniosek nielogiczny: to przeskok od części, z osobna uważanych, do całości, zwany w logice *fallacia accidentis*. Prawda, że taki wniosek nie jest ważnym, gdy idzie o przymioty od składu części zawisłe; ale gdy idzie o własność istotną i od składu części niezależną, jaką jest bezwzględna konieczność bytu, wniosek ten jest apodyktyczny. Jeżeli byt pojedynczych części, składających jaką całość, jest zależny, oczywistą jest rzeczą, że byt tej całości niezależnym być nie może — bo oczywiście byt całości zeleży już od bytu pojedynczych części — całość istnieje bytem części: gdy więc byt części jest warunkowy, tem samem zawarunkowany jest byt całości. Więc skoro ruch pojedynczego atomu jest warunkowy, cały ruch wszechświata jest też czemś warunkowem, nie ma w sobie racyi swego bytu — mógłby nie

---

[1]) Fizycy mówią zwykle, że ruch udziela się tylko z atomu do atomu, a nic z ruchu w świecie nie ginie. Atoli to jest tylko sposób mówienia, który wyraża, że summa ruchu w świecie jest stałą. Lecz ściśle rzecz biorąc, oczywistem jest, że ruch jednego ciała nie przechodzi realnie na drugie ciało — boć ruch nie jest rzeczywistością od ciała realnie odrębną, któraby mogła od ciała do ciała się przenosić, ale jest tylko przymiotem, stanem ciała; gdy więc dwa ciała się spotykają, nie dzieje się istotnie przeniesienie lub wymiana tego samego ruchu, ale zniszczenie jednego ruchu a powstanie drugiego, ilościowo równego pierwszemu; stąd stateczność ilości ruchu w świecie; zawsze jednak prawdą jest, że pojedyncze ruchy realnie zmieniają się, powstają i giną.

istnieć. Skądże więc istnieje? gdzie racya jego bytu? czy może w jestestwie samej materyi? — bynajmniej: materya, jak nas uczy doświadczenie, jest bezwładną, t. j. obojętną względem ruchu i spoczynku, jako też względem wszelkich rodzajów ruchu, kształtu, ugrupowania i t. d. — więc w jestestwie materyi niema wcale racyi ani powodu, by istniał ruch, raczej niż spoczynek, by istniała ta ilość i ten kierunek ruchu, raczej niż inna ilość i inny kierunek. Więc wkońcu ruch świata i oraz cały jego ustrój ma swój powód bytu nie w sobie samym ani w jestestwie materyi, ale gdzie indziej — w przyczynie od materyalnego świata odrębnej.

Patrzmy teraz na samą materyę: czy przynajmniej ona ma byt niezależny? czy można o niej powiedzieć, że istnieje, bo istnieje — bez przyczyny? Nie: ona także nosi wyraźne cechy zależności i ograniczenia, piętno tej nicości, z której ją moc Twórcy wywiodła. Wracam do pojedynczego atomu i pytam się: czy może ten atom być istotą bezwzględnie konieczną, mającą w sobie powód swego bytu? — Aby nią być, musiałby oczywiście w sobie t. j. w swem jestestwie posiadać powód wszystkich warunków do swego istnienia potrzebnych. A jakież są te warunki? — Atom nie może istnieć jak tylko albo w spoczynku, albo w ruchu, i to z pewną chyżością, w pewnym kierunku, w pewnem miejscu przestrzeni i t. d. Otóż widocznem jest, że w jestestwie tego atomu niema powodu bytu tych określonych warunków, gdyż atom z istoty swej względem wszelkich możliwych warunków miejsca, ruchu i spoczynku jest najzupełniej obojętny. Przypuśćmy, że atom sam przez się istniejący istnieje odwiecznie w ruchu — ten ruch będzie zawsze faktem bez powodu; przypuśćmy, że istnieje odwiecznie w spoczynku — zawsze ten spoczynek będzie faktem bez powodu; przypuśćmy, że istnieje odwiecznie w pewnem miejscu, to umieszczenie będzie jeszcze faktem bez powodu: bo istota

tego atomu nie zawiera powodu ruchu, raczej niż spoczynku, raczej takiego niż innego ruchu. Atoli atom nie może istnieć jak tylko w pewnych określonych warunkach miejsca, ruchu lub spoczynku: — wymaga do istnienia tych warunków określonych, a powodu ich w swem jestestwie nie posiada. Więc też atom nie ma w swem jestestwie powodu, albo racyi dostatecznej swego istnienia, *(sa raison d'être)* nie istnieje sam przez się — wymaga więc zewnętrznego czynu, któryby mu byt udzielił — wymaga przyczyny sprawczej.

Ale jak się rzecz ma z atomem, tak się też ma z całą materyą świata — bo znowu byt tej materyi zawarunkowany jest bytem atomów; więc cała materya jest rzeczą uczynioną. — A uczynioną z czego? — jeśli jeszcze z jakiegoś substratum, toć w tem substratum miałyby miejsce te same niedostatki, dowodzące, że i ono jest uczynionem; — więc ostatecznie materya (albo jakiekolwiek pierwsze substratum materyi) uczynione jest bez żadnego substratum, czyli z niczego; — więc czyn, który światu materyalnemu udzielił (a raczej udziela) istnienie, jest tem, co nazywamy tworzeniem.

Wywód ten, któryśmy tylko w zarysie przedłożyli jest, jak widać, niezawisły od trudniejszej kwestyi o celowości — również niezawisły od zagadnień o możliwej lub niemożliwej odwieczności i nieskończoności świata — a oparty jedynie na tem, co żadnej nie podlega wątpliwości: że świat ten jest tylko agregatem istot ograniczonych i zmiennych. A zatem ani ta odwieczność, ani ta nieskończoność, jaką materyaliści przypisują światu, nie prowadzi do ich celu, nie usuwa potrzeby Twórcy:— Gdyby świat istniał bez początku i bez granic, jednak zawsze byłby zawarunkowany istnieniem Boga — istniałby odwiecznie, odwieczną mocą Twórcy [1]).

---

[1]) Św. Tomasz i inni chrześcijańscy filozofowie przypuszczają mo-

Ale to przedmiot za ciężki dla materyalistów. Idźmy już dalej, do drugiego punktu, t. j. do pierwszego pojawienia się życia na ziemi. Najpierw powtarzamy tę samą uwagę, co poprzednio: że jeśli życie nie mogło samo przez się powstać z materyi anorganicznej, znowu potrzeba „Przyczyny pozaświatowej"; znowu więc przepadł materyalizm; — więc póty materyalizm nie może się powoływać na umiejętność, póki ta nie dowiedzie, że życie powstać mogło i że istnienie powstało samorodnie. Cóż tedy o tem mówi dzisiejsza umiejętność? W tysiącznych przypadkach, w których przypuszczano dawniej samorodztwo, dziś umiejętność wykazała, że samorodztwa niema; pozytywnego zaś przypadku samorodztwa, mimo wszelkich badań i mimo mikroskopu (owego najwyższego kryteryum Büchnerów i Häcklów) ani jednego nie wykryła. Stąd według zasad nauk przyrodniczych i według zdania najcelniejszych przyrodników, nawet Darwina i Vogta, wnosić należy, że samorodztwa w naturze wcale niema. „Samodzielnego rodzenia się, mówi Flourens, nikt nie może utrzymywać co do owadów, od czasu Rediego (r. 1688), co do robaków wnętrznych, od czasów Benedena (1853 r.), co do wymoczków, od czasu Pasteura (1862 r.)[1]). Hukslej twierdzi: że doświadczenia te ostatni cios zadały samorodności[2]). A sam Darwin, dzisiejsza wyrocznia materyalistów, powiada: „Czy jest fakt jaki, albo choćby cień faktu, podpierający wiarę, że nieorganiczna materya pod wpływem znajomych nam sił wydać może żywą istotę? Jak obecnie rzeczy stoją, rezultat taki jest dla nas zupełnie niepojęty. Przyganiano mi, że w dziele o pochodzeniu gatunków użyłęm wyra-

żliwość świata istniejącego odwiecznie, wcale nie wątpiąc, że i taki świat, jako istota warunkowa, potrzebowałby wiecznego udzielenia sobie bytu od wszechmocy Stwórcy.

[1]) *L'Union* z 5 Marca 1865.

[2]) *Examen du livre de M. Darwin.*

żenia biblijnego o pierwotnej formie, w którą tchnięte zostało życie; być może, że w naukowem dziele nie powinienem był użyć takiego wyrażenia; ale wyraża ono dobrze przyznanie się nasze do tego, że o początku życia tak mało wiemy, jak o początku siły i materyi"[1]).

Bądź co bądź, mówią Häckel i Büchner, nie jest jeszcze dowiedzionem, że samorodztwo jest niemożliwem. Niech i tak będzie, ale nie mówcież, że umiejętność popiera hipotezę materyalistyczną, kiedy niema nic ku poparciu, a tyle przeciwko niej. Ale, mówią jeszcze, kiedyś mogły być inne warunki na planecie. — Jakież warunki? ciepłoty, wilgoci i t. p.? — przecie wszystkie warunki, które zna umiejętność, odtwarzacie w pracowniach chemicznych, a jeszcze ani jednej nie utworzyliście komórki. A jeśli mówicie o jakichś nieznanych warunkach i wymarzonych możliwościach, jakiemże czołem wywieszacie na waszym kramie szyld umiejętności? Zresztą jestże rozumnem przypuszczać, że przed pojawieniem się życia były na ziemi warunki więcej mu sprzyjające niż dziś, gdy to życie tak bujnie się rozmnaża? Wkońcu poprzestajemy na tym rezultacie, że do przypuszczenia samorodnego powstania życia nie przywodzą żadne powody umiejętne, ale tylko paniczny strach przed widmem Stwórcy.

Lecz pomijając to świadectwo umiejętności przeciwko samorodztwu, uważmy samą rzecz bezwzględnie. Gdy idzie o przetwarzanie się rodzajów istot żyjących, mogą Darwiniści uciekać się do przejść nieznacznych, mogą mówić o stopniowem wyrabianiu się odmian przez miliony pokoleń; ale kiedy idzie o początek pokoleń, o powstanie życia wśród materyi nieżywotnej, o takich nieznacznych przejściach, już nie może być mowy; trzeba odrazu skoczyć od molekuły do komórki — a to nie do ladajakiej komórki, ale do istoty żyjącej, posiadającej

---

[1]) *Atheneum* 25 Kwietnia 1863.

w swym organizmie wszystko, co potrzeba do żywienia się i rozmnażania. Na taki płód musiała matka natura, mimo swej antypatyi do skoków *(natura non patitur saltus)* zdobyć się odrazu, jednym susem: bo oczywiście wszelkie próby, niedochodzące tego stopnia doskonałości, zginęłyby bez śladu, nie rozpocząwszy wcale szeregu istot żyjących. Uważmy teraz, jakiej przyczyny wymagał taki organizm. Gdy Wolter trudnił się tłómaczeniem genezy świata bez Stwórcy, przysłał mu ktoś zegarek, pisząc w szumnym liście, że mu posyła ósmy cud świata, gdyż ten zegarek zrobił się bez zegarmistrza: leżała na oknie kupka sprężynek, kółek, blaszek, i t. p. drobiazgów — aż tu nagle zerwał się gwałtowny wiatr i póty temi sprzętami szamotał, póki się z nich nie złożył najwyborniejszy zegarek. Zgniewał się Wolter, rozumiejąc, że żartowano sobie z niego. Ale w drugim liście wytłómaczono mu, że nie miał prawa się gniewać, bo kiedy sam utrzymywał, że maszyna świata mogła powstać z ślepego zbiegu atomów, czemużby nie miał przypuścić, że z gotowych już kółek ułożył się zegarek? — Istotnie każda sztuczniejsza maszyna tak wyraźnie głosi wpływ dalszy lub bliższy przyczyny rozumnej, że za waryata mianoby człowieka, którby w praktyce temu zaprzeczył. Atoli żadna maszyna ludzka nie jest tak sztucznym, tak misternym ustrojem, jak najlichszy organizm, który się jeszcze żywi i rozpładza; żadna sztuka ludzka nic podobnego jeszcze nie wytworzyła; — a miałby uchodzić za mądrego, kto stworzenie takiego ustroju przypisuje ślepemu zbiegowi okoliczności [1]. Jednem słowem, jak oczywistem jest, mówi

---

[1]) Może kto zarzuci, że byleby powstała najlichsza komórka, już mamy początek życia; bo i zarodki niższych żyjątek nie mają wcale tak sztucznego organizmu, są to pojedyncze komórki, a jednak w odpowiedniej temperaturze wylęgają się z nich zwierzątka. Na to odpowiadam: Albo przyjmujecie prócz organizmu pierwiastek życia niemateryalny, istotę od materyi odrębną, która nią pewnym sposobem włada i w niej iści typ so-

ks. Secchi, że do zrobienia maszyny nie wystarcza rzucić na kupę kawałki żelaza i miedzi, ale potrzeba nadto rozumu mechanika; tak oczywistem jest, że organizm wegetujący nie mógł powstać z samego zbiegu atomów i sił nieorganicznych bez przyczyny rozumnej — jak metafizycznie pewnem jest, że nic się nie staje bez odpowiedniej przyczyny, tak metafizycznie pewnem jest, że każdy ustrój sztuczny pochodzi pośrednio lub bezpośrednio od sprawcy rozumnego.

Przechodzimy już do trzeciego zagadnienia: jak się rozwinęło to życie. Zauważyliśmy w rozdziale poprzednim, że materyalizm, czy chce czy nie chce, musi tu przyjąć teorye descendencyi. Znajoma bowiem jest względna dawność wielu gatunków; więc jeśli nie chcemy przypuścić z Lamettrie, że te gatunki wylęgły się od razu z ziemi, lub z Okenem, że gotowe wypłynęły z morza, musimy albo uznać potęgę Twórczą, albo przyjąć z Darwinem, że wszystkie gatunki wytwarzały się jedne z drugich. Otóż, że teorya descendencyi nie jest jeszcze dowiedzioną, o tem niema wątpliwości; najgorliwsi Darwiniści niczego więcej dla swej teoryi nie żądają, jak tylko tytułu hipotezy prawdopodobnej; więc póki materyaliści przyznawać muszą, że takie pochodzenie rodzajów nie jest dowiedzionem i pewnem, póty nie mają prawa od-

---

bie wrodzony — w takim razie już nie potrzeba w samym organizmie tak dziwnego przypuszczać ustroju, ale za to zjawianie się takiej istoty jest dowodem potęgi Twórcy; albo życie uważacie za czyn samego organizmu, za wynik pewnego układu cząstek i sił materyalnych — a w takim razie przyznać musicie, że każda komórka płodna, choćby pod mikroskopem nic osobliwego nie przedstawiała, ukrywa jednak w sobie daleko mędrszy i misterniejszy mechanizm, aniżeli to wszystko, co dotąd ludzie wymyślili; przyznać musicie, że najlichsze nasionko musi już mieć w sobie kompletny ustrój do absorbcyi, assymilacyi i t. d., a nadto mechanizm, wystarczający do wykonania niepojętej funkcyi rozmnażania się; wkońcu przyznać musicie, że już pierwszy organizm żyjący to wszystko odrazu posiadał — a wreszcie powiedzieć, że ten cudny ustrój zrobił się na ślepo.

rzucać stanowczo potęgi Twórczej, póty uznawać powinni, że cały gmach materyalizmu chwiejnie stoi.

Ale czy przynajmniej teorya descendencyi jest hipotezą prawdopodobną, zgodną ze świadectwem faktów? Ze stanowiska logiki moglibyśmy jej zarzucić krzyczące przeskoki i wielorakie nadużycia analogii — jak n. p. wnioskowanie z przemian ras do przemian rodzajów, z rozwoju już istniejących organów i władz do powstania nowych organów i nowych władz i t. d.; ze stanowiska nauk przyrodniczych moglibyśmy jej wytknąć, że nie ma ani jednego stanowczego faktu za sobą, a mnóstwo wyraźnych faktów przeciwko sobie: jakimi są n. p.: 1) stałość nieodmienna znajomych gatunków od kilku tysięcy lat, jak daleko sięga historya; 2) widoczne bronienie się natury przeciwko zmianom rodzajów, jużto niepłodnością hibrydów, jużto powrotem tychże do pierwotnych typów, jużto prawem atawizmu i t. d.; 3) zupełny brak niezliczonych typów pośrednich czyli przejściowych, które według tej teoryi istniećby musiały między typami dziś istniejącymi, a z których ani na powierzchni, ani we wnętrznościach ziemi śladu żadnego niema; 4) fakt niezawodny, że wiele jest cech charakterystycznych w wyższych gatunkach, które wcale nie są korzystne do walki o byt, zatem przez walkę powstać i ustalić się nie mogły i t. p. Ale nie chcąc zapuszczać się w kwestye, wychodzące po za nasze pole, zostawiamy rozwój tych i innych dowodów zamiłowanym i słynnym badaczom przyrody, którzy przeciwko Darwinizmowi zwycięsko szermierzą [1]), a ograniczamy się na dwóch punktach, które nas

[1]) Przeciwko Darwinizmowi powstali mianowicie: Agassiz, Milne Edwards, Quatrefages, Deshayes, Forbes, Owen, Burmeister, Murchison, J. Müller, Rud. i And. Wagnerowie, Baer, H. Hoffmann, Heer, Pfaff, Giebel, Göppert, Aeby, Altum, Michelis, Hopkins, van der Hoeven, D'Archiac, P. Janet, Martin, Ghiringello, Balzer, Reusch, Froschhammer, Fabri, Zelt, Meyer, Miwart, Hyrtl i t. d.

dotyczą: powstanie czucia i powstanie rozumu, czyli przejście od istot nieczujących do czujących i przejście od zwierząt do człowieka. Czy wogóle niektóre gatunki w inne przejść mogą, to zagadnienie, nienależące do metafizyki — na tem ani filozofii, ani religii nie wiele zależy: ale, że dwa pomienione przejścia wskutek samej ewolucyi czyli naturalnego rozwoju są niemożliwe, o tem rozum orzeka stanowczo, bezwarunkowo i niezależnie od jakiegokolwiek postępu umiejętności przyrodniczych.

Zastanówmy się najpierw nad pierwszem przejściem, czyli powstaniem czucia. Wystawmy sobie chwilę, gdy jeszcze nie było na ziemi żadnej istoty, obdarzonej czuciem; przed czuciem już istniały jakieś organizmy komórkowe i jakieś życie wegetatywne; przypuśćmy, że w rzeczonej chwili już istnieje bujna wegetacya, przypuśćmy w niej jaką chcemy siłę ewolucyi — cóż stąd wyniknie? toczy się bezkrwawa walka o życie, pojawiają się coraz nowe, coraz doskonalsze typy roślinne... ale skądby się wzięło czucie? Wegetacya naturalnym trybem rozwijać się będzie bez końca w swym kierunku, ale cóż to ma wspólnego z czuciem? — linia może się w nieskończoność przedłużyć, a nigdy nie wytworzy płaszczyzny, bo to są różne rodzaje rzeczy; — tak samo czucie i wegetacya. Do czucia trzeba odpowiedniego organu, organu, który do wegetacyi wcale nie służy; — jakżeż taki organ wśród samej wegetacyi powstanie i rozwinie się, kiedy on do ówczesnej walki o życie jeszcze nie pomaga, ba nawet w niej zawadza. Wreszcie jasna rzecz, że przed czuciem żadna istota nie może mieć ani potrzeby czucia, ani żądzy, ani dążności żadnej do czucia; — jakże więc naturalny rozwój mógł wywołać czucie?

Ale mniejsza o to: stare dzieje kryją się zwykle w mroku tajemnicy, więc też nie będziem napierać z tej strony; ale bierzmy po prostu fakt poczucia zmysłowego, dobrze nam znajomy z własnego doświadczenia, i mate-

ryę, o ile ta nam jest dobrze znaną — i stawmy sobie pytanie: czy ta materya może czuć? Nikomu do głowy nie przyjdzie, żeby kamień potrafił czuć; ale skoro materya obdarzona jest misternym organizmem, ta niemożliwość staje się mniej widoczna — tak dalece, że gdy materyaliści twierdzą, że ta sama materya, pewnym zbiegiem okoliczności ukształtowana w organizm mózgu lub nerwu, czuje, widzi, słyszy, to twierdzenie już nie tak razi — i owszem uchodzi nieraz za coś mądrego. Ale bliżej w rzecz wglądnąwszy, łatwo się przekonać, że uorganizowanie materyi niema nic wspólnego z czuciem, zatem że najdoskonalszy mózg, sam przez się, nie jest zdolniejszy do czucia jak kamień lub bryła ołowiu. W rzeczy samej sztuczny ustrój organu, n. p. oka, może tłómaczyć, jakim sposobem obraz tworzy się na siatkówce, jakim sposobem eterowe drgania udzielają się do mózgu, ustrój mózgu może spowodować rozmaite tych drgań przetworzenia — ale to zawsze tylko drgania, te same lub podobne do tych, które są w przedmiocie, bo ciało ciału tylko ruch udziela; lecz od drgań do poczucia, do świadomości widzenia zostaje zawsze ta sama, nieskończona przestrzeń. Słowem, jak oczywiście niepodobna, aby kamień czuł, tak równie niepodobna, aby najmisterniejszy organizm czuł, bo uorganizowanie czyli sztuczność układu cząstek może tylko się przyczynić do sztuczności ich ruchu, ale ruch cząstek nic zgoła wspólnego nie ma ze świadomością. — „Gdyby w organizmie, mówi Leib„nitz, nic więcej nie było jak tylko mechanizm, t. j. sama „materya w rozmaitych warunkach miejsca, wielkości „i kształtu, nicby innego wyniknąć nie mogło, jak tylko „mechaniczne ruchy... Oczywistem jest, że w młynie „n. p. lub zegarze niema niczego, coby mogło wiedzieć, „co się w tych maszynach dzieje; otóż, jak niepodobna „pojąć, by świadomość wytworzyła się w maszynie gru„bej roboty, tak również nie do pojęcia jest, by świado-

„mość powstać mogła w maszynie jakkolwiek subtelnej „i delikatnej; gdyby bowiem zmysły nasze były lepsze, „ta ostatnia wydałaby się nam równie niedoskonałą, jak „pierwsza. Jest więc rzeczą pewną, że mechanizm sam, „t. j. sama materya z swemi odmianami, żadną miarą świa„domości zrodzić nie może“[1]).

Zresztą do zrozumienia tej prawdy nie potrzeba metafizycznego geniusza Leibnitza; rzecz jest tak jasna, że nawet taki materyalista, jak Dubois-Reymond, skoro się szczerze nad istotą poczucia zastanowi, musi do tego samego trafić przekonania. „Ważną i ciekawą byłoby „rzeczą, mówi tenże Dubois-Reymond, poznać wszystkie „możliwe zajścia i zmiany w mózgu przy różnych czyn„nościach tego organu. Co się atoli tyczy psychicznych „czynności, to jasną jest rzeczą, że te, nawet przy astro„nomicznej znajomości organu dusznego, zostałyby dla „nas równie niepojętemi, jak są teraz“. (Przez astronomiczną znajomość rozumie Dubois-Reymond doskonałą i wyczerpującą znajomość położenia i ruchu każdego atomu, przy wszelkich fizycznych i chemicznych zmianach — jaką przypisuje duchowi Laplace'a). „Ze znajo„mością taką, mówi dalej, stanęlibyśmy wobec psychi„cznych czynności, jak przed trudnością zupełnie nieroz„wiązalną. Astronomiczne bowiem poznanie mózgu, w naj„wyższym stopniu doskonałości, jaki jest możliwy, odsła„nia nam tylko poruszoną materyę; niepodobieństwem „zaś jest, aby przez jakiekolwiek uszykowanie lub ruch „materyalnych cząstek utorować sobie drogę w dziedzinę „tego, co poczuciem nazywamy: — ruch może tylko ruch „wywołać“...

„Zdaje się na pierwszy rzut oka, mówi znowu tenże „autor, jakoby przez poznanie materyalnych czynności „w mózgu, niektóre oraz duchowe czynności i władze

---

[1]) *Commentatio de anima brutorum.* t. II część 1.

„wyjaśnionemi zostały, jakoto: pamięć, tok i towarzy-
„szenie wyobrażeń, szczególne zdolności i t. p. Atoli naj-
„mniejsze zastanowienie się uczy, że to jest ułudą. Pou-
„czylibyśmy się tylko o pewnych wewnętrznych warun-
»kach życia duchowego, mających coś wspólnego z ze-
»wnętrznemi zmysłów czynnościami; wcalebyśmy się
„jednak nie dowiedzieli, w jaki sposób życie duchowe
„pod tymi warunkami się urzeczywistnia. Jakiż bowiem
„możliwy zachodzi związek między oznaczonymi ruchami
„pewnych atomów w moim mózgu, a między pierwiast-
„kowymi faktami, nieokreślonymi wprawdzie, ale i nie-
„zaprzeczonymi, jakoto: że czuję ból, cieszę się, smakuję
„coś słodkiego, czuję woń róży, słyszę głos organów,
„widzę coś czerwonego, a wkońcu bezpośrednio stąd wy-
„pływająca pewność — a więc ja jestem. Jest niedopoję-
„cia i na wieki niedopojęcia zostanie, by garstce atomów
„węglika, wodoru, azotu i tlenu nie było rzeczą obojętną,
„w jakim się porządku mieszczą i poruszają, lub w jakim
„porządku mieścić się i poruszać się będą. W żaden spo-
„sób dopatrzeć się nie można, jakby z wspólnego ta-
„kich drobin działania mogło powstać czucie lub świa-
„domość samego siebie. Wkońcu gdyby im ruchy i po-
„łożenia ich nie były rzeczą obojętną, toby trzeba przy-
„puścić, że atomy już z natury swej (podobnie jak
„Leibnitza monady) samowiedzą są obdarzone; atoli to
„przypuszczenie nie wyjaśniłoby świadomości wogóle,
„a w szczególności nie doprowadziłoby do wytłómacze-
„nia tej jedności, jaka się w świadomości osobnika obja-
„wia“[1]).

Oto wyznanie wymuszone przez oczywistość na jednym z koryfeuszów dzisiejszego materyalizmu. Ostatnie jego słowa natrącają nowy dowód, dowód, jak mówi Bayle, geometryczny, że materya sama z siebie żadnego

[1]) W odczycie wyżej zacytowanym.

życia psychicznego wytworzyć nie może. Wistocie własność materyi najoczywistsza i której żadna możliwa organizacya ani żaden możliwy stan nie uchyla, jest ta, że materya jest rozciągłą, z części złożoną; temu nikt nie przeczy i przeczyć nie może. Otóż stąd bezwarunkowo wynika, że materya nie może wytworzyć takiego aktu, jakim jest n. p. widzenie, choćby nawet pierwiastki materyi mogły w pewnych warunkach, jak marzą niektórzy materyaliści, przyjść do czucia i świadomości.

Rzecz nie trudna do objaśnienia. Gdy widzę drzewo, trójkąt, nawet linię pewnej długości, jedno niepodzielne ja ma w swej świadomości nietylko każdą część przedmiotu, ale też jego całość, kształt, rozmiar. Gdyby zaś to ja było tylko składem cząstek czujących, n. p. nerwem optycznym lub jakimś zwojem mózgowym, taka świadomość nie mogłaby się iścić: każda bowiem cząstka, jakkolwiek obdarzona czuciem, czułaby wrażenie od części przedmiotu na nią działającej, żadna zaś cząstka nie byłaby świadomą całości i kształtu przedmiotu; ani nawet wszystkie razem nie miałyby tej świadomości — raz dlatego, że każda byłaby tylko sobie z osobna świadomą (bo świadomość jest oczywiście czynem nieprzechodnim, immanentnym), a przeto nie powstałaby świadomość wspólna, jedna; a po drugie dlatego, że świadomość wszystkich części przedmiotu nie jest jeszcze świadomością ich całości i układu: ta ostatnia jest czemś jednem, zgoła niepodzielnem i oczywiście wymaga podmiotu niepodzielnie jednego, któryby części przedmiotu w jedno sprowadzał. Posłuchajmy Baylego, który przecie nie jest o dogmatyzm podejrzany: „Gdyby istota myśląca, mówi on, „nie miała innej jedności jak tę, którą ma n. p. kula, nie „mogłaby nigdy doznać prawdziwego czucia. Można to „w ten sposób dowieść. Wyobraźcie sobie wszystkie „części świata narysowane na tej kuli; nic w niej nie-

„ma jednego i niepodzielnego, coby obejmowało całą „Azyę, lub nawet całą jakąś rzekę. Miejsce, wyobrażające „Persyę, nie jest to samo, co to, na którem narysowano „królestwo Syamskie. Doskonale także w niej odróżnić „można, co jest na prawo, a co na lewo od ciągnącego „się Eufratu. Stąd wynika, że gdyby nawet ten glob „mógł być świadomym rysunków, którymi jest okryty, „żadna jednak część jego nie mogłaby powiedzieć: znam „całą Europę, całą Francyę, całe miasto Amsterdam, „całą Wisłę; lecz każda znałaby tylko tę część rysunku, „która przypadkiem na niej się znajduje. A ponieważ „część ta byłaby tak małą, ze nie wyobrażałaby żadnej „miejscowości w całości, cała władza poznania tej kuli by„łaby zupełnie bezużyteczną; żadnego bowiem aktu wie„dzy władza ta wydaćby nie mogła; a przynajmniej byłby „to akt wielce różny od naszych aktów myślenia; my „bowiem widzimy całe przedmioty naraz jednym aktem; „a to jasno dowodzi, że istota widząca, pojmująca lub „wyobrażająca sobie te przedmioty, nie da się rozłożyć „na samodzielne cząstki, nie jest więc materyalną ani „mogła powstać z połączenia kilku składników"[1]).

Jedno jeszcze podobieństwo, aby rzecz do reszty wyjaśnić. Opowiadają, że okrutny Czengis Han, chcąc zostawić w zdobytych krajach pomniki swego zwycięstwa, budował piramidy z ciał ludzkich. Skupiano na jego rozkaz tłum brańców, opasywano ich razem sznurem i oblewano niegaszonem wapnem. Na tę pierwszą warstwę innych wprowadzano ludzi, których podobnie związywano i zlewano wapnem — i tak dalej budowano, aż stanęła cała piramida. Mniejsza o historyczność faktu, idzie nam tu tylko o podobieństwo, służące do naszej osnowy. Wystawmy sobie tedy, że siepacze barbarzyńskiego hana, poczynając polewać wapnem taką warstwę

---

[1]) Bayle, *Słownik historyczny, Art. Leucippe.*

z żywych głów ludzkich, kreślą najpierw ogromny trójkąt. Każdy z ludzi oblanych czuje spływający nań potok wapna, ale żaden z nich nie jest świadomy całości trójkąta i nic zgoła o trójkącie nie wie. Uważając cały tłum tych nieszczęśliwych, są w nim istoty świadome oblania wapnem, a stojące w trójkącie, ale w całym tym tłumie niema świadomości tego trójkąta. Tylko ten wie o trójkącie, kto z góry patrzy na to okropne widowisko i w swej jednej świadomości obejmuje całość tej okrutnej sceny. Otóż ta masa ludzi skupionych przedstawia organ, złożony z cząstek czujących; jak w tych ludziach niemożebna jest świadomość całości, tak i w takim organie ta świadomość jest niemożebna — póki nie przypuścim, prócz cząstek materyalnych, istoty niemateryalnej, niepodzielnie jednej, a całemu organowi obecnej i ogarniającej w swej niepodzielnej świadomości całość wrażenia.

Widzieliśmy więc, że materya nie jest zdolna do aktów rzędu zmysłowego i że żadne możliwe uorganizowanie, żadne możliwe warunki nie mogą jej do tego uzdolnić. Zatem idzie, że gdyby nawet materya istniała odwiecznie i niezależnie, gdyby nawet zbiegiem pewnych warunków wytworzyły się z niej samorodnie organizmy, gdyby nawet te organizmy przetwarzały się i doskonaliły się w myśl Darwina bez końca, jeszczeby żadną miarą nie mogło z materyi wyniknąć czucie. Zatem chociażbyśmy wszystko inne darowali materyalistom, to jednoby wystarczyło, aby wykazać fałsz ich teoryi.

Ale gdybyśmy i to jeszcze im podarowali, czyby już materyalizm ocalał? Oni tak sądzą: Darwin przyjmuje jako pewnik, nie potrzebujący dowodu, że różnica psychiczna między człowiekiem a zwierzęciem nie jest jakościową, ale tylko ilościową; wyżej przytoczony Dubois-Reymond mówi, że „najwyższe działania duchowe

nie trudniej sobie wytłómaczyć materyalnymi warunkami, aniżeli świadomość na najniższym szczeblu poczucia zmysłowego"; i sądzi, że gdyby miał klucz do wrażeń przyjemności lub nieprzyjemności najlichszego robaczka, jużby wytłómaczył geniusze Shakespearea i Rafaela, w chwilach ich najcudniejszych kreacyj.

Ale mylą się grubo materyaliści: choćby nawet czuć mogła materya, jeszczeby nigdy nie mogła myśleć: choćby mogła sama przez się wytworzyć zwierzę, jeszczeby nigdy nie wydała na świat człowieka. Tu właśnie między poczuciem zwierzęcia a rozumieniem człowieka, leży główny i nieprzebyty odstęp — daleko większy, aniżeli między czuciem a nieczuciem — tu jest przepaść, którą materyaliści przeskakują, nie troszcząc się o jej rozmiary, nie postrzegając jej nawet — a to dlatego, że nigdy się nie zastanawiają nad istotą myśli. *Quaecunque ignorant, blasphemant.*

Przeto w tym punkcie, jako najważniejszym, nieco więcej się zatrzymamy i uwzględnimy dowody materyalistów. Lecz, aby rzecz wyjaśnić, musimy najpierw przedłożyć w kilku słowach naukę o duszy, której się trzymają nietylko wierni synowie Kościoła katolickiego, ale i najznakomitsi filozofowie akatoliccy i pogańscy. Dusza jest samoistnością czyli substancyą niemateryalną, niezłożoną z części, zatem fizycznie różną od ciała, ale z ciałem fizycznie i ściśle połączoną w jedną naturę człowieka. Władzami duszy własnemi są rozum i wola; ale nadto z połączenia duszy z ciałem wynika inny szereg władz, które zowiemy zmysłowemi (pięć zmysłów, wyobraźnia i t. d.), a które już nie pochodzą ani od samej duszy, ani od samego ciała, ale z obojga łącznie, czyli z organu ożywionego duszą. Mówiąc o samych czynach czyli aktach: myślenie i wolne chcenie są aktami czysto duchowymi; poczucie zmysłowe, wyobraźnie, żądze i t. p. są czynno-

ściami organicznemi, w części materyalnemi [1]). Te ostatnie, rzecz oczywista, zależą ze wszechmiar od ciała i mają w ciele odpowiednie organa; pierwsze zaś, lubo nie są aktami organu, ale duszy samej, jednak póki trwa połączenie duszy z ciałem, ściśle są powiązane z aktami organicznymi, czyli z odpowiedniemi czynnościami rzędu zmysłowego: a to dla tej prostej przyczyny, że jedna i ta sama dusza jest w obojgu czynną — i przeto gdy n. p. dusza władzą poznawczą duchową, t. j. rozumem utkwi w pewnym przedmiocie, ku temuż przedmiotowi zwraca się władza poznawcza zmysłowa, wyobraźnia — i odwrotnie. Podobnie oddziaływanie zachodzi między wolą a żądzą zmysłową.

Rzecz objaśnię przykładem. Gdy myślę n. p. o własnościach trójkąta, iszczą się we mnie dwa akty bardzo różne, a jednak ściśle powiązane: 1°. staje mi w wyobraźni jakaś postać trójkąta pewnej wielkości, z pewnymi, lubo może mglisto i niewyraźnie zakreślonymi bokami, albo przynajmniej tkwi mi w wyobraźni słuchu słowo „trójkąt"; 2° równocześnie jest we mnie pojęcie istoty trójkąta, zupełnie niezależnie od tych lub owych rozmiarów, boków i kątów — innemi słowy: rozumiem, co to jest trójkąt wogólności, co jest wogóle trójkątem; i na tem to ostatniem pojęciu, jak wiadomo,

---

[1]) Aby tę naukę krytycznie rozebrać i szczegółowo udowodnić, musielibyśmy cały traktat psychologiczny napisać — co do naszego założenia nie jest wcale potrzebnem; ale główne punkta, o które tu chodzi, udowadniają się w ciągu tej rozprawy. I tak: że pierwiastkiem aktów rzędu zmysłowego jest nietylko materya ale i dusza, wynika to z powyższych dowodów, że materya sama nie jest zdolna czucia. Że zaś te akty zmysłowe nie pochodzą od samej duszy, jak chcą Kartezyanie, ale od duszy z organem czyli od organu ożywionego duszą, a przeciwnie, że akty umysłowe są nieorganicznymi i czysto duchowymi, czyli do samej duszy należącymi — to wypływa z dowodów, które niżej podamy, mówiąc o różności tych dwojakich czynów i o duchowości właściwej duszy ludzkiej.

rozumuję i wnioski czynię; owo pierwsze zaś jest mi tylko pomocą niejako zewnętrzną, a przeto mogę ją korzystnie zastąpić, nakreślając pewien trójkąt na papierze — t. j. zastępując jeden akt zmysłowy drugim — mgliste wyobrażenie jaśniejszem widzeniem. Widzimy tu na dłoni i różność i związek między pojęciem a wyobrażeniem. Mogę tkwić w tem samem pojęciu trójkąta wogólności, posługując się jakimkolwiek kształtem trójkąta czy wyobrażonym czy wyrysowanym, lub też słowem z jakiegokolwiek języka — a więc to pojęcie różni się od wyobrażenia i władza duchowa pojmowania od zmysłowej wyobraźni; ale nie mogę myśleć o trójkącie wogólności, bez żadnego wyobrażenia — a więc władza poznawcza duchowa powiązana jest z władzą poznawczą zmysłową, bo obie tkwią w tej samej duszy. Stąd też naturalnie wynika, że stan normalny lub anormalny ciała i organów, wpływając na władze zmysłowe, tem samem pośrednio i na czynności duchowe oddziaływać musi.

Tak się rzecz ma w człowieku; u zwierząt zaś są tylko władze rzędu zmysłowego, zmysły, wyobrażenia, pamięć zmysłowa, żądza powodująca się koniecznie pociągami zmysłowymi, nadto niektóre instynkty czyli wrodzone popędy do pewnych czynności i niektóre nawyknienia, nabyte doświadczeniem lub odziedziczone. Ale niema u zwierząt owego wyższego rzędu władz i czynności, niema wcale u nich pojęć właściwie ogólnych; zwierzę ujrzy narysowany trójkąt, zapamięta go, odrysuje go może, ale nigdy nie pojmie, co jest istota trójkąta i przeto nigdy niezrozumie najprostszego teoremu o trójkącie. Z tego też braku pojęć ogólnych pochodzi u zwierząt brak wszelkiej mowy czy to głosem czy znakami wyrażonej, bo kanwą mowy są koniecznie pojęcia ogólne. Niema też u zwierząt pojęć oderwanych, niema śladu pojęć moralnych, niema ani właściwego rozumo-

wania, ani właściwej refleksyi, ani poznania stosunków n. p. piękna, prawdy, harmonii i t. d., niema wcale wolnej woli — słowem, u zwierząt zupełny brak całego rzędu władz i czynności czysto duchowych, które widzimy u człowieka[1]). Zwierzę ma jakiś pierwiastek niematerыalny, bo sama materya czuć nie może; ale ten pierwiastek, który duszą zwierzęcą nazwać można, jak mówi św. Tomasz, „zanurzony w materyi“, t. j. wszystkie jego władze iszczą się tylko w zjednoczeniu z organizmem, wszystkie jego czyny są zarazem czynami organizmu i zawsze cechę tej materyalności noszą.

Tu już się odsłania radykalna różnica między zwierzęciem a człowiekiem. Kłócą się fizyologowie i naturaliści o mniejszą lub większą różnicę między szkieletem gorylla a szkieletem ludzkim, między mózgiem orangutana a mózgiem człowieka; Darwiniści twierdzą, że to przejście jest możliwem, anti-darwiniści, że niemożliwem— i zdaje mi się, że od rozstrzygnienia tego sporu zależy kwestya, czy człowiek pochodzi od zwierząt. Jest to sposób zapatrywania się z gruntu fałszywy. Pod względem zwierzęcości, człowiek tylko o jeden szczebel przewyższa

[1]) Materyaliści biorą się dziś na wszystkie sposoby, aby człowieka zrównać ze zwierzęciem. Büchner prawi w tym celu o zwierzęcości kretynów — ale Büchner wie dobrze, że kretynizm nie stanowi przejścia, ale przeciwnie jest degeneracyą i ułomnością, podobnie jak obłąkanie. Darwin pozwala sobie przenosić rozum psa myśliwego nad rozum starej, spracowanej kobiety australskiej — ale Darwin wie dobrze, że ta kobieta posiada i rozumie język, na który możnaby przetłómaczyć wszystkie dzieła Darwina. Darwin wie dobrze, że tę kobietę, przynajmniej gdy była młodą dziewczyną, można było nauczyć czytać, pisać i rachować i nawet historyi naturalnej — a że żadnego psa ani żadnej małpy nie potrafiono do tyla wykształcić, aby to zwierzę pojęło, że dwa i dwa są cztery, ogółowo i koniecznie. Darwin wie dobrze, że i najdziksze narody mają pojęcie moralne i religijne, jak sam się o tem przekonał, podróżując z kilkoma dzikimi z plemienia Peszeresów, które uchodzi za najbardziej zezwierzęcony naród, a wie także, że żadne zwierzę nie pojmie nigdy tego, co przechodzi sferę bezpośredniej empiryi.

doskonalsze zwierzęta, jego funkcye psychiczne rzędu zmysłowego o tyle tylko różnią się od funkcyj psychicznych tych zwierząt, o ile się różnią mózgi, organy tych funkcyj. Ale człowiek ma oprócz tego władze i funkcye umysłowe, nieorganiczne i z tego względu nietylko stopniem się różni, ale jest istotą zupełnie innego rodzaju, innego rzędu, różniącą się od najwyższych zwierząt bez porównania więcej, niż te od najnędzniejszych płazów. Zatem chcąc wywodzić człowieka od zwierzęcia, nie dosyć prawić o podobieństwie mózgów i kości, ale trzeba pokazać, jakie jest przejście od wyobrażenia zmysłowego do pojęcia umysłowego, od żądzy do wolnej woli, od wrodzonych instynktów do samodzielnego zdobywania umiejętności i sztuki. Zatem, gdy Darwin uważa za rzecz oczywistą, że różnica duchowa między człowiekiem a zwierzęciem jest tylko ilościowa i że pod tym względem daleko większy jest odstęp między rybą a małpą, aniżeli między małpą a człowiekiem, widocznem jest, że Darwin wie tylko o zwierzęcości człowieka, czyli o jego władzach zmysłowych, względem których te twierdzenia są ze wszechmiar prawdziwe. Co się zaś tyczy władz i czynów prawdziwie umysłowych, Darwin albo je umyślnie ignoruje, albo wcale o nich nie wie, wcale nad niemi się nie zastanawiał i nic gruntownego o nich nie czytał. Wistocie, gdy kto, pisząc dzieło *O pochodzeniu człowieka* i wdając się w najdrobniejsze szczegóły o czynnościach zwierząt, jedną tylko kartkę poświęca rzeczy o „samowiedzy, abstrakcyi, pojęciach ogólnych i t. d.“ a zbywa wszystko, mówiąc, że nie można w tych objawach upatrywać stanowczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem dlatego, że psychologowie nie zgadzają się w określeniu tych władz; doprawdy, cóż o takim badaczu powiedzieć? Co najmniej, że jego badania w tej mierze są powierzchowne i wcale nieumiejętne.

Atoli niemożliwość tego przejścia wyświeci się jeszcze więcej w dalszym ciągu, gdy się przypatrzymy właściwej niemateryalności i duchowości aktów umysłowych, odróżniającej takowe od aktów rzędu zmysłowego. Teraz, objaśniwszy stanowisko, posłuchajmy naprzód dowodów, na których materyaliści opierają swoje twierdzenie: że życie umysłowe od materyi pochodzi, że nie ma duszy niemateryalnej. Treść tych dowodów widzieliśmy w rozdziale poprzednim. Słynny szermierz materyalizmu Dubois-Reymond po przytoczonym wyżej ustępie, w którym tak dobitnie pokazuje, że materya nawet czuć nie może, kończy swą rzecz mówiąc, że: mimo te dowody „badacz przyrody poczuwa się do prawa, aby z wszelką wolnością, nie dbając o bajeczne podania, dogmata i starowieczne rozumowania", został przy mniemaniu, że niema duszy od ciała różnej. A na czemże to mniemanie opiera? Na tem, mówi dalej Dubois-Reymond, „że widzi w tysiącznych wypadkach wpływ materyalnych warunków na życie umysłowe". W tych słowach istotnie streszczają się wszystkie stare i nowe argumenta materyalistów: doświadczenia fizyologiczne i patologiczne sekcye, porównania czaszek i mózgów z objawami psychicznymi, wpływy klimatów, pokarmów i t. d. Nie lękam się twierdzić, że od Epikura aż do Vogta nie pojawił się ani jeden dowód przeciwko duchowości duszy, zaczerpnięty z umiejętności natury, któryby nie schodził na pokazanie jakiejś zależności między pewnemi funkcyami psychicznemi, a pewnymi warunkami materyalnymi.

Otóż względem samych przesłanek tych dowodów, byłoby wiele do powiedzenia: moglibyśmy zauważyć, że fakta przytaczane opierają się często na świadectwie ludzi bardzo stronniczych, nieraz na słowie jednego badacza, że częstokroć sprzeciwiają się im badania wielu innych uczonych; moglibyśmy wytknąć, jak szeroka

i dowolna panuje w tych wywodach analogia, jaka tam mieszanina czynności zmysłowych z umysłowemi, jak niebaczne przeskoki od zwierząt do ludzi, z martwych szczątków do istot żyjących, jednem słowem, jaki brak ścisłości umiejętnej; moglibyśmy także przytoczyć mnóstwo faktów pewnych przeciwko owej proporcyi między mózgiem a zdolnościami psychicznemi i zacytować na ich poparcie Bischoffów, Tiedemanów, Welkerów i t. p.; moglibyśmy nawet wykazać, że materyaliści ratują się nie rzadko faktami czysto zmyślonymi — jak n. p. niedawno temu wykazało się o żarliwym darwiniście Häcklu, który chcąc dowieść tożsamości pochodzenia człowieka, małpy i żółwia, przedstawił ich jajeczka tą samą ryciną, tym samym klockiem trzy razy wytłoczoną, pod różnymi tytułami [1]). Słowem moglibyśmy pokazać, że rzekome prawa, na których się opierają te wywody, nie są wcale zdobyczami umiejętności, ale tylko, jak mówi ks. Pawlicki, *pia desideria* materyalistów. Nadto moglibyśmy wytknąć, że sami materyaliści zgadzają się tylko w konkluzyi, że niema duszy krom ciała, we wszystkich zaś umiejętnych dowodach, którymi ten wniosek popierają, kłócą się między sobą tak samo jak z przeciwnikami materyalizmu; co pokazuje, że u nich nie konkluzya płynie z dowodów, ale przeciwnie dowody rodzą się z bezwarunkowego postanowienia, że bądź co bądź ta konkluzya stać musi. Ale nam nie potrzeba tych wszystkich dyskusyj, odsyłamy względem nich do autorów, którzy te kwestye gruntownie i *ex professo* na polu umiejętności przyrodniczych rozbierają; my zaś z innego stanowiska możemy na krótkiem toporzysku sprawę zakończyć.

---

[1]) O tym figlu i wielu innych fałszach Häckla ob. *Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung etc.*—był to powód długiej i cierpkiej polemiki Häckla z Hisem i innymi.

Darujmy więc materyalistom *(dato, non concesso)* wszystkie dane z umiejętności przyrody, których sami chcą; dajmy na to, że wszystkie fakta i prawa, na których się opierają, są prawdziwe, umiejętnie dowiedzione; dajmy na to, że z tych praw niema wyjątku, że w starości i chorobie regularnie ubywa rozumu, że używanie pewnych potraw wpływa stale na rozwój pewnych zdolności, że pewne części mózgu są w nieodmiennym związku z pewnemi czynnościami duchowemi a ich uszkodzenie niechybnie hamuje te czynności, że począwszy od najlichszego żyjątka aż do człowieka ilość lub jakość mózgu stosunkowo odpowiada psychicznym funkcyom posiadacza, wreszcie dajmy na to, że nietylko w tysiącznych wypadkach, jak chce Dubois-Reymond, ale we wszystkich bez wyjątku, warunki materyalne wpływają na czynności duszne — a to wszystko podarowawszy materyalistom, pytamy ich: co stąd wynika przeciwko istnieniu duszy niemateryalnej? jakim prawem, podług jakiej logiki wyprowadzają stąd doraźny wniosek: że sama materya czuje i myśli? Gdyby kto tak rozumował: bez pióra niema pisania, dobroć pióra wpływa na piękność pisma — więc samo pióro pisze — nie potrzeba ręki: — im większe i lepiej zbudowane organy, tem potężniejsze i piękniejsze płyną tony, — więc same organy grają — niema wcale organisty; — gdyby, mówię, ktoś na seryo tak rozumował, niezawodnie mianoby go za umysłowo chorego. Otóż, pytam, jakaż jest w gruncie różnica między pomienionym rozumowaniem, a wszystkiemi rozumowaniami materyalistów:

Mózg jest potrzebny do myślenia, więc sam mózg myśli — niema duszy.

Warunki materyalne wpływają na objawy psychiczne, więc sama mate-

rya myśli — nie potrzeba duszy i t. d.

Pióro jest potrzebne do pisania, więc samo pióro pisze — nie potrzeba ręki.

Budowa organów, kształt rur itp. wpływają stanowczo na granie, więc same organy grają — nie potrzeba organisty i t. d.

Przecież na dłoni leży, że wszelka proporcya i zależność między organizmem a objawami psychicznymi nic więcej nie dowodzi, jak tylko wzajemnej zawisłości — o czem nikt nie wątpił nawet i przed odkryciem mikroskopu; wnioskowano też stąd, że dusza jest ściśle połączoną z ciałem i od niego w działaniu bardzo zależną, jak się wyżej objaśniło. Ale z tej zależności chcieć od razu wywnioskować tożsamość mózgu i duszy, jest to urągać logice i zdrowemu rozsądkowi.

Tak więc wszelkie dowody, z umiejętności przyrody zaczerpnięte, nic tu do rzeczy nie mają, nie dowodzą wcale tezy materyalistów — i nigdy jej nie dowiodą, jakkolwiekby te umiejętności z czasem postąpiły; bo empiryczne badanie przyrody nic innego okazać nie może, jak tylko zależność mniej lub więcej ścisłą między stanami organizmu, a funkcyami psychicznemi; stąd zaś do tezy materyalizmu niema żadnego przejścia.

To dopiero strona negatywna; obaczmy teraz, czy pozytywnie i pewnie wiemy nietylko z wiary (na której się obecnie nie opieramy), ale samym rozumem, opartym na faktach doświadczalnych, że organizm myśleć nie może, zatem że istnieje dusza niemateryalna. Okazaliśmy wyżej, zestawiając niewątpliwe własności materyi z równie niewątpliwymi przymiotami czucia, że sam organizm żadną miarą czucia wytworzyć nie może; stąd już wynika *a posteriori*, że żadną miarą nie może myśleć. Ale obiecaliśmy dowieść, że gdyby nawet materya mogła czuć, jeszcze nie byłaby zdolną do myślenia. Bierzmy więc na uwagę czyny, któreśmy nazwali umysłowymi,

t. j. pojęcia ogólne (jak owo wyżej wzmiankowane pojęcie istoty trójkąta), tudzież sądy, rozumowania i t. p. Czyny takie tak wyraźnie objawiają swe pochodzenie od czynnika niematerya1nego, że trzeba być umysłu ciężkiego jak bryła ołowiu, mówił przed dwudziestoma wiekami Cycero, aby tego nie dopatrzeć: *In animi cogitatione*, mówi on, *dubitare non possumus, nisi in physicis plane plumbei simus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex; quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, nec interire igitur*[1]). — Ale Cycero nie znał się na fizyce i chemii; od czasów Cycerona umiejętność natury olbrzymio postąpiła. Prawda, że Cycero nie znał ani teoryi mechanicznej ciepła, ani równoważników atomicznych; lecz uważmy, że Cycero powołuje się jedynie na podzielność i złożoność materyi, a niepodzielność i niezłożoność myśli. W tym względzie zaś dzisiejsza umiejętność nic nie zmieniła; dziś niemniej jak za czasów Cycerona materyę drobimy na cząstki, a fakt pojedynczości myśli jest dziś równie oczywisty, jak wówczas. Bierzmy n. p. myśl na pozór najwięcej złożoną, jaką jest sąd: „ciała są ciężkie". Gdyby ten sąd był aktem organu materyalnego, inna część organu wyrażałaby pojęcie ciała, inna pojęcie ciężkości, inna pojęcie identyczności (które wyrażamy słowem: są); przypuściwszy tymczasem, że każda część pojmuje, co wyraża, jeszcze, jak każdy widzi, nie mamy wcale sądu; co innego bowiem są te trzy pojęcia, a co innego sąd: „ciała są ciężkie"; sąd nie jest tylko składem tych trzech pojęć, ale niepodzielną intuicyą identyczności ciał i ciężkości; ta sama część, która pojmuje identyczność, musi oczywiście pojmować i ciała i ciężkość. Lecz znów o tej części zapytamy: czy ona jest złożoną z części lub nie —

---

[1]) *Quaest. Tuscul.* l. I.

i znowu wróci ta sama sprzeczność, aż póki nie przyjdziemy do istoty niezłożonej, bezwzględnie pojedynczej, ogarniającej w jednej intuicyi co jest ciało, co ciężkość, co tożsamość obojga; oto treść myśli Cycerona.

Tę samą niezłożoność i niemateryalność podmiotu łatwoby okazać w rozumowaniach, w refleksyi i innych tego rzędu czynach, mianowicie zaś w syntezie tych wszystkich czynów, w naszem niepodzielnem Ja; ale nie potrzeba nam tak daleko się zapuszczać. Przypatrzmy się tylko najpierwszemu i najprostszemu czynowi rozumu, jakim jest pojęcie ogólne. Wszelki obraz, wszelki czyn materyalny, wszelkie nawet poczucie zmysłu lub przedstawienie wyobraźni wyraża koniecznie coś pojedynkowego czyli indywidualnego — koniecznie, mówię, bo taki obraz musi rzecz przedstawić w pewnym kształcie, z pewnymi rysami, w pewnym kolorze i t. d., zatem przedstawiać musi pewien pojedynczy przedmiot. Tymczasem pojęcie ogólne, n. p. rośliny, wyraża coś, co nie jest ani tym, ani owym, ani żadnym osobnikiem, ba nawet żadnym gatunkiem, nie ma żadnej barwy, ni kształtu, ale iści się zupełnie i wiernie we wszystkich postaciach, kształtach, kolorach drzew, krzaków, trawek, począwszy od cedru aż do okrzemki. A jeżeli ogólne pojęcia gatunków i rodzajów nie mogą być ujęte w żadne kształty, postacie i ruchy, a zatem niedostępne są materyi (i nawet zmysłom), cóż powiedzieć o pojęciach czysto oderwanych, jakiemi są: byt, możliwość, istota, nicość, relacya?... Cóż o pojęciach moralnych prawa, obowiązku, cnoty, zasługi?... Jakiż możliwy kształt, kolor, ruch, drganie, może takie pojęcia wyrazić? Każdy obraz materyalny wyrazi rzecz z pewnymi przymiotami, więc żaden nie może wyrazić bytu ogółowego; każdy obraz materyalny wyrazi coś pozytywnego, więc żaden nie może wyrazić nicości, możliwości, przeczenia i t. p.; każdy obraz materyalny wy-

razi rzecz fizyczną, więc żaden nie może przedstawić pojęć moralnych i t. d. [1]).

Lecz idźmy dalej: z czynnościami rozumu powiązane są czyny wolnej woli. Jestże możebna wolność z zasadami materyalizmu? Nic tak oczywistego, tak bezwarunkowo i powszechnie uznanego, jak konieczność wszystkich ruchów i praw materyi. Jak atom pchnięty od atomu koniecznie się pomyka, póki go drugi atom nie zatrzyma, tak każdy ustrój materyalny odbywa swe funkcye koniecznym i niezmiennym sposobem i nie odmienia ich jak tylko pod wpływem koniecznym zewnętrznych przyczyn. Więc jeśli człowiek jest tylko takim materyalnym ustrojem, jego czynności, lubo dziwnie rozmaite z powodu delikatności organizmu i zmienności zewnętrznych wpływów, w istocie jednak odbywają się z tą samą koniecznością, co ruchy w machinie lub w organizmie roślinnym: a to co nazywamy wolnością woli jest tylko, jak naiwnie mówi Spinoza, „złudzeniem, wynikającem stąd: że jesteśmy świadomymi swego czynu, a nieświadomymi wpływów, które ten czyn wywołują".

Nacisk kładziemy na to porównanie z machiną; bo niektórzy materyaliści, jak i sam Büchner, pisząc o tym przedmiocie, wstydzą się stanowczo zaprzeczyć wolności, ale mówią skromnie, „że trzeba to pojęcie bardzo ograniczyć". Rzecz jednak oczywista, że w teoryi materyalistów nie może być żadna różnica, pod względem konieczności i bezwzględnej zależności od ustroju organizmu i wpływów zewnętrznych, między funkcyami machiny a czynami człowieka.

---

[1]) Z powyższej osnowy wynika, nietylko że materya sama myśleć nie może, ale też że nie może uczestniczyć w myśleniu, jak uczestniczy w czuciu i wyobraźni, czyli że władza myślenia nie jest organiczna jak zmysł — bo wogóle organ ani wrażenia od przedmiotu myśli odebrać, ani tego przedmiotu wyrazić nie może.

Materyaliści, chcąc zaprzeczyć wolność, prawią długo i szeroko, jak temperament, klimat, rasa, wychowanie, wrażenia, namiętności i t. d. wpływają na postępowanie człowieka, opisują obszernie, jak każdy naród ma swoje zwyczaje, swój charakter, swój stały tryb działania, w jakim związku stoją te zwyczaje i charaktery z klimatem i miejscowością... Ale o to wcale się nie rozchodzi; tych wpływów nikt nie przeczy. Każdemu wiadomo, że takie warunki życia silnie oddziaływują na wolę, skłaniają ją na tę lub ową stronę; ale jednak, okrom niektórych anormalnych stanów, te wpływy nie gwałcą jej wolności, nie sprawiają fizycznego musu. Wola najczęściej ulega do pewnego stopnia tym wpływom, i dlatego, gdy uważamy ogólnie cały naród lub nawet cały przebieg postępków jednego człowieka, widzimy pewne cechy niejako stałe i regularne, które mają pozór prawa fizycznego; ale jednak faktem jest, że wola może wbrew tym wszystkim wpływom działać, z wolnego wyboru, i często tak działa: jak się łatwo przekonać, skoro wyjdziemy z ogólnych pogladów i wglądniemy w szczegóły życia narodu i pojedynczego człowieka.

Zresztą, nie potrzebujemy innego dowodu wolności woli, jak naszej wnętrznej i najwyraźniejszej świadomości — świadomości *przed czynem*, że mimo wszelkich wpływów, możemy tak lub inaczej działać, i że z wolnością to raczej, niż owo wybieramy — świadomości *w czynie*, że tak działamy, bo chcemy, mogąc inaczej działać — świadomości *po czynie*, żeśmy dowolnie, a nie z musu działali, a przeto gdyśmy źle postąpili, wyrzucamy to sobie z wyraźną świadomością, żeśmy mogli tego nie czynić. Więc to nie z nieświadomości wpływów, które nami powodują, pochodzi pojęcie wolności, ale przeciwnie z wyraźnej świadomości naszego wolnego wyboru i panowania nad własnymi czynami. Więc kto zaprzecza wolność, ten albo wcale nie zastanawia się nad

sobą, albo sam sobie kłamie, bo wnętrzna świadomość tej wolności jest tak pewną, tak oczywistą, że człowiek nie może, nawet gwałtem, siebie samego w tej mierze oszukać, a nawet gdy mówi, że nie jest wolnym, wie on doskonale, że może tak nie mówić, a gdy to pisze, wie niewątpliwie, że może w każdej chwili pióro porzucić.

Büchner kończy swój rozdział „o wolnej woli“ słowami Forstera: „Zatem (ponieważ człowiek nie jest wolnym) najlepiejbyśmy czynili, gdybyśmy nikogo nie sądzili i nie karali“. Wniosek niezawodnie logiczny: skoro niema wolnej woli, już nikogo nie godzi się sądzić, ani karać, ani nagradzać: tak samo niedorzecznie jest karać zbrodniarza, jak karać lokomotywę, która śpiącego na szynach przejechała. Skoro niema wolnej woli, ginie wszelka wina i wszelka zasługa, ustaje wszelka odpowiedzialność; kary i nagrody, przepisy i prawa już nie mają ani powodu bytu, ani sensu; wkońcu ustaje wszelka władza; — tylko l e k a r z e - m a s z y n i ś c i powinni wszystkiem rządzić i wszelkiemu złemu w ludzkości lekami i sekcyami zaradzać. Zatem zaprzeczenie wolności woli nietylko prywatne życie człowieka, ale całe ludzkie społeczeństwo z gruntu przewraca, nietylko wnętrznej świadomości każdego, ale też głosowi całego rodzaju ludzkiego kłam zadaje. Więc wkońcu, gdyby nie było innego dowodu przeciwko materyalistom, to jednoby wystarczyło, że z jednej strony oczywisty jest fakt wolnej woli, a z drugiej strony oczywista jest niemożliwość wolnej woli w teoryi materyalizmu.

Ale tych dowodów jest wiele, a każdy z nich obala cały system materyalistów. Aby materyalizm mógł się umiejętnie zatwierdzić, musiałby dowieść, że materya czuje i myśli; że wszystkie gatunki istot żyjących jedne z drugich się rozwinęły siłami samej materyi; że życie pojawiło się na ziemi samorodnie; że światy powstają z chaosu i do chaosu wracają bez żadnej przyczyny, prócz

ruchu i sił atomów; że materya i jej ruch są wieczne, wkońcu, że materya jest istotą bezwzględną, niezależnie i koniecznie istniejącą. Tymczasem nietylko materyaliści żadnego z tych punktów nie dowodzą i nigdy dowieść nie będą mogli, ale nadto prawie w każdym z tych punktów znajdują się widoczne niemożebności. Oto treść tego, cośmy dotąd o materyalizmie powiedzieli [1]).

Obaczmy jeszcze, czy się materyalizm poratuje w filozofii Hartmana. Hartman jest głębokim znawcą natury, a przytem myślicielem i metafizykiem przynajmniej względnie głębokim, t. j. nierównie wyższym od Darwinów, Büchnerów, Häcklów i t. p. natury badaczów. Jako myśliciel, poznał on płytkość i fałsz teoryi materyalistycznej, wykluczającej celowość i wszelkie działania duchowe z świata, a jako znawca natury, udowodnił tę celowość w przyrodzie bogatym zasobem faktów, w mistrzowski sposób zestawionych i gruntownie dyskutowanych; błahe zarzuty Büchnera i innych materyalistów przeciwko celowości natury zbił dosadnie, odsłonił dziwnie mądre tej celowości prawa, w rezultacie przedstawił całą naturę, jako działającą celowo z niechybną i zdumiewającą mądrością, a przytem bezwiednie, bez świadomości *(unbewusst)*. Jakiż więc wniosek płynie z tych przesłanek? Gdy widzimy człowieka, działającego celowo, nie szukamy dalej przyczyny, bo wiemy, że człowiek ma rozum i świadomość; ale, gdy widzimy zegarek, młyn, lokomotywę,

---

[1]) Najwspanialszy z dowodów przeciwko materyalizmowi jest niezawodnie dowód celowości natury: ale przedmiot ten jest tak ważny i tak obszerny, a przytem dzisiejszy materyalizm tyle wymyślił hipotez i wykrętów przeciwko tej celowości, że chcąc tę kwestyę poruszyć, musielibyśmy się rozpisać więcej niż rozmiary tej pracy pozwalają. Wolimy więc tymczasem odesłać do innych dzieł, w których ta kwestya jest gruntownie i fachowo rozwinięta; jak n. p. *Les causés finales par Paul Janet,* tudzież szereg wybornych artykułów o Celowości przez X. Pesch w *Stimmen aus Maria Lach* r. 1876—77.

działające celowo, lubo bez świadomości, wnosimy bez wahania się, że ta celowość pochodzi skądinąd — od jakiejś istoty rozumnej i świadomej swych czynów, która ze świadomością celu i w zamiarze celu takie przyrządy utworzyła: — bo oczywistą jest nam rzeczą, że wszelka celowość pośrednio lub bezpośrednio pochodzić musi od świadomości celu. Otóż w ten sam sposób celowość natury nieświadomej dowodzi, że poza nią jest mądry i świadomy Twórca: i owszem, w tym razie wniosek jest nierównie oczywistszy, o ile, że celowość natury jest nierównie wyższą i mędrszą, niż celowość jakiegokolwiek dzieła ludzkiego.

Aby więc na ten wniosek trafić, nie było potrzeba głębokiej metafizyki; ale metafizyka Hartmana, wyrobiona na zasadach szkoły transcendentalnej, zaprowadziła go do wniosku wręcz przeciwnego. *Es gibt nichts jenseits,* mówi szkoła transcendentalna, niema przyczyny pozaświatowej, Absolut musi być immanentny w świecie; — dowodów, jakeśmy widzieli, niema na to żadnych, ale to zasada! to zdobycz nowszej filozofii! Więc, podług Hartmana, w samej naturze materyalnej i nieświadomej trzeba osadzić przyczynę tej mądrej celowości i jedno przez drugie tłómaczyć. Stąd powstało pojęcie Nieświadomego i wysnuł się cały system Hartmana, którego treść przedstawiliśmy poprzednio — system, w którym wciąż uderza dziwna sprzeczność między przesłankami prawdziwemi i gruntownemi, a najniedorzeczniejszymi wnioskami. Rdzeń zaś tej sprzeczności tkwi w tej *idée fixe*, z góry przyjętej za pewnik: że przyczyna celowości natury musi być immanentną. Stąd też pochodzi, że Hartman, który z swą znajomością natury i z swem gruntownem myśleniem mógł był stanąć daleko wyżej od materyalistów i od Heglistów, istotnie utworzył system daleko niedorzeczniejszy od wszystkich mrzonek materyalizmu i utopii transcendentalnego idea-

lizmu. Na niektóre tylko wydatniejsze punkta zwrócimy uwagę: i tak najpierw zauważymy, że Hartman, wcielając w swój system cały materyalizm, pochłania także prawie wszystkie wyżej wytknięte niedorzeczności materyalizmu. W rzeczy samej Hartman tłómaczy tylko z oryentalną poezyą pochodzenie materyi, ale materyę w jej składach i prawach przyjmuje taką, jaką znamy z doświadczenia i o niej prawi to samo co materyaliści: przypuszcza samorodne powstanie życia, człowieka wyprowadza od zwierząt, czucie uważa za wynik pewnego składu atomów, myślenie za wrażenia wywołane w mózgu przez zewnętrzne przedmioty, duszy nie odróżnia od ciała i t. d. Zatem dowody, które obalają materyalizm, obalają także filozofię Hartmana. Ale na tem nie koniec: filozofia Nieświadomego zawiera tysiące absurdów, które nie mają sobie równych w żadnym systemie materyalistycznym. Wszyscy dotąd świadomość czyli samowiedzę mieli za akt wiedzy — i w istocie nic nadto oczywistszego, że wiedzieć siebie jest wiedzieć; otóż Hartman samowiedzę przypisuje woli, a na domiar mądrości, uważa samowiedzę za zdziwienie się woli! Niezawodnie nigdy się Nieświadome tyle nie zadziwiło, jak kiedy się dowiedziało, w mózgu Hartmana, że samowiedza jest zdziwieniem. Zresztą skądże ta wola ma się dziwić, gdy się spotyka z wyobrażeniem? wszakże ona umyślnie dążyła do tych wyobrażeń i w tym celu mądrze kształciła mózgi. Lecz dajmy na to, że pierwsze spotkanie się z pojęciem zadziwiło nieświadomą wolę, ale kiedy już od tylu tysięcy lat ustawicznie w mózgach ludzkich widuje się z pojęciem, czemuż mu się jeszcze dziwuje? Dalej, jakimże sposobem Nieświadome doznaje chcenia przed aktualną wiedzą, kiedy oczywistem jest, że przed jakiemkolwiek chceniem trzeba mieć poznanie i to ze świadomością? Jakim też sposobem Nieświadome, nie mając jeszcze ani pojęć aktualnych, ani żadnej świadomości,

działa mądrze i celowo, stosując środki do celu, kiedy na dłoni leży, że działanie celowe wymaga świadomości i refleksyjnego poznania celu, środków i odpowiedniości środków do celu? Ale pomijając te podrzędne niedorzeczności, uważmy tylko grunt rzeczy, t. j. naturę nieświadomego Absolutu. To Nieświadome jest samo w sobie nicością, a przecież wyłania z siebie i samodzielnie wszechświat — jest ono nicością bez żadnych przymiotów, a przecież posiada nieskończone doskonałości, wszechmoc, wszechwiedzę i t. d. — jest ono tak mądrem, że filozof Nieświadomego, opisując tę nieskończoną mądrość, nie może się powstrzymać od uwielbienia i podziwu [1]), a mimo to jest ono tak głupiem, że przez tysiące lat dziwuje się wyobrażeniom, które są jej dziełem, szuka szczęścia w wytwarzaniu światów, które mu tylko nieszczęścia przymnażają, a zawiódłszy się nieskończenie wiele razy, jeszcze nie mądrzeje i wiecznie napróżno się wysilać i zawodzić będzie. Koło kwadratowe ani istnieć, ani być pojętem nie może, jest *absurdum*, dlatego że jest zbiorem własności sprzecznych: a to Nieświadome nie jestże zarówno zbiorowiskiem najsprzeczniejszych własności?

Co tu powiedzieć o następstwach praktycznych tego systemu? Życie przyszłe, nieśmiertelność, to tylko mrzonki; i ja i cały świat powrócimy kiedyś do nicości; w tem życiu zaś przeważa i prawem koniecznem przeważać musi cierpienie; im dalej pójdziemy, tem gorzej będzie i być musi; praca, nauka, postęp i wszelkie usiłowania uszczęśliwienia ludzkości tylko przymnożą jej nieszczęścia!... Cóż więc wypada?— naturalnie, używszy życia jak Sardanapal, jak Sardanapal życie sobie odebrać: tym sposobem i sobie i nieświadomemu Absolutowi, w nas cierpiącemu, ujmiemy cierpienia. Hartman wprawdzie broni się od tej konkluzyi,

[1]) Ob. *Philosophie des Unbewussten. Absch. C. XII.*

którą uznał logiczniejszy Schopenhauer; ale ta protestacya Hartmana przeciwko samobójstwu jest niekonsekwentną i bezsilną: niekonsekwentną, bo jeśli Absolut łudzi się, szukając szczęścia w życiu ludzkiem, jeśli egzystencya ludzkości jest ze wszechmiar nieszczęściem, konsekwentnie mam nietylko prawo, ale i obowiązek uwolnić i siebie i Absolut (o ile we mnie jest) od tego nieszczęścia. Każdy widzi, że nietylko samobójstwo, ale i wszelkie mężobójstwo znajduje tu uświęcenie. Ale choćby ta protestacya nie była nielogiczną, w każdym razie jest ona bezsilną; bo cóż mi z tego, że mi jakiś Hartman wyrozumuje, że powinienem żyć i cierpieć? jeśli ja nie mam Boga Sędziego nad sobą, ani życia przyszłego przed sobą, jeśli przytem jestem przekonany, podług filozofii Hartmana, że to życie jest bezwzględnie gorszem, aniżeli niebyt — kto mi zabroni powrotu do Nirwany? co mnie odwiedzie od pogrążenia się w wieczystą nieświadomość?

Taka jest filozofia Hartmana, kwiat materyalizmu naszego wieku. Zostaje nam jeszcze do widzenia drugi kierunek materyalizmu, materyalizm sceptyczny.

ROZDZIAŁ IX.

Materyalizm sceptyczny i pozytywizm.

Skąd i od kiedy sceptycyzm w obozie materyalistów? — czy zagadnienia nadempiryczne dają się usunąć — czy są nieumiejętne — czy nierozwiązalne — Dubois-Reymonda *Ignorabimus*. — Pozytywizm jako filozofia materyalizmu sceptycznego — jego zasady spekulatywne i socyalne — jego rodowód — Kartezyusz, Bako i Comte — czy można odrzucić wszelkie zasady *a priori* — aprioryzm w matematyce — w naukach przyrodniczych — zasada przyczynowości — jej pochodzenie i doniosłość. — Pozytywizm jest ateizmem i materyalizmem — skutki jego moralne i społeczne. — Dzisiejsze hasło: sekularyzacya umiejętności.

Niedorzeczności, w które się wikła materyalizm, skoro się bierze do tłómaczenia wszechświata, są tak jawne, że nie mogą nie wpadać w oczy ludziom myślącym, nawet z obozu materyalistów. Przeto wielu z nich, widząc z jednej strony, że mnóstwo zagadnień nie da się z ich stanowiska, t. j. przez samą materyę tłómaczyć, a z drugiej strony nie chcąc pod żadnym warunkiem słyszeć o jakimś czynniku niemateryalnym lub pozaświatowym, obierają inną drogę: wykluczają poprostu te wszystkie zagadnienia z dziedziny wiedzy ludzkiej, czyli zachowują się względem nich sceptycznie; z tego powodu nazwaliśmy ten kierunek: materyalizmem sceptycznym.

Dawnymi czasy nie było prawie śladu tego kierunku. Materyaliści XVIII wieku śmiało o wszystkiem

dogmatyzowali, tak samo jak dziś dogmatyzuje Häckel; ale za dni naszych sam postęp umiejętności przyrodniczych ukrócił w wielu rzeczach tę śmiałość materyalizmu i przeto coraz więcej jest dzisiaj takich materyalistów-sceptyków. Nie u wszystkich ten sceptycyzm jest równie szczerze wypowiedziany: jedni twierdzą otwarcie, że te zagadnienia są nierozwiązalne, drudzy mówią tylko skromnie, że one nie należą do zakresu umiejętności i przeto, że nie trzeba się o nie troszczyć. Nie u wszystkich także ten sceptycyzm bywa równie daleko posunięty: niektórzy, jak Dubois-Reymond i wielu fizyologów francuskich, już same objawy psychiczne uważają za nieprzystępne, inni, jak Burmeister, Müller, Benedict i Szkoła wiedeńska, te objawy jeszcze tłómaczą materyalistycznie, ale nie chcą nic wiedzieć o początku rodzajów, i lubo szczerze materyaliści, sprzeciwiają się Darwinowi i wszelkim teoryom ewolucyjnym; inni, a między nimi sam Darwin, wszystko tłómaczą aż do pierwszego pojawienia się życia, ale w tym punkcie ogłaszają bankructwo; innych wkońcu i samorodztwo nie odstrasza; cały świat od kształcenia się naszego systemu planetarnego, aż do geniuszu Napoleona, atomami i ruchem tłómaczą, ale skąd i od kiedy te atomy, skąd i od kiedy ten ruch, o tem już słyszeć nie chcą; to już, mówią, nie może być umiejętnie badanem.

Taka metoda eliminacyi byłaby nader wygodną i praktyczną, gdyby tylko była racyonalną; ale niestety tkwi w niej krzycząca nielogiczność — bo każdy sceptycyzm, jakeśmy już nieraz zauważyli, jest z przyrodzenia nielogiczny i sam w sobie sprzeczny. Cóż to znaczy, że takie zagadnienia nie należą do zakresu umiejętności? — że nie należą do astronomii, do chemii, do fizyologii, do historyi naturalnej — na to od razu się zgadzamy; więc badacze tych umiejętności mają prawo pomienione zagadnienia pomijać? — niezawodnie. Ale i ci panowie

odwrotnie wnioskują, że pominąwszy badanie tych zagadnień, mają prawo je dowolnie rozstrzygać. Uznają, że nie można pojąć, jak materya myśli — a mimo to biorą za pewnik, ze niema pierwiastku niemateryalnego, zatem, że materya myśli. Jakiemże prawem? Przecież oczywistem jest, że póki nie mogą umiejętnie wykazać, że materya sama myśli, póty bezwarunkowe przeczenie duszy niemateryalnej jest nielogicznem i nieumiejętnem. Uznają jedni, że o ile z umiejętności wiadomo, rodzaje są niezmienne, drudzy uznają przynajmniej, że życie nie mogło powstać samorodnie — a mimo to stanowczo odrzucają potęgę Twórczą, jako hipotezę nieumiejętną. Darwin przyznaje, jakeśmy wyżej widzieli, że dzisiejsza umiejętność sprzeciwia się samodzielnemu wytworzeniu się życia z łona materyi nieżywotnej — a mimo to odwołuje swoje wyrażenie: „że życie w pierwotną formę tchniętem zostało“, jako nieumiejętne[1]); a w przedmowie do dzieła: *O odmianie zwierząt i roślin swojskich*, zupełnie przyznaje się do ateizmu i materyalizmu. Cóż to za logika? albo życie powstało samorodnie, albo zostało stworzonem; umiejętność sprzeciwia się powstaniu samorodnemu, więc przypuszczenie stworzenia jest nieumiejętnem!

Ale porozumieć się bliżej musimy, co nazywamy umiejętnem. Jeżeli kto nazywa umiejętnem tylko to, co należy do jego fachowej umiejętności, w takim razie naturalista nietylko pojęcia o Stwórcy, ale zarówno wszystkie rezultaty chemii i matematyki powinien nazywać nieumiejętnymi. Jeżeli zaś umiejętnem nazywamy wszystko, co rozum dowodnie i pewnie wiedzieć może, to najpierw umiejętnym jest pewnikiem, że: albo materya jest istotą bezwzględną i konieczną, albo została

[1]) Słowa Darwina zacytowaliśmy w poprzednim rozdziale. W późniejszych wydaniach dzieła: *O pochodzeniu rodzajów* Darwin wypuścił nawet to wyrażenie.

stworzoną — że: albo życie powstało samorodnie, siłami natury martwej, albo potęgą Twórcy — że: albo materya sama czuje, myśli, chce, wybiera, albo istnieje w człowieku pierwiastek niematerialny. Po drugie, umiejętnem jest twierdzenie, że póki nie zostało dowiedzionem, iż materya jest istotą bezwzględną, że życie powstało samorodnie, że materya myśli i t. d., póty nie można stanowczo zaprzeczyć wpływu Twórcy na świat i istnienia duszy niematerialnej — a to zaś zaprzeczenie jest poprostu nieumiejętnem. Po trzecie, skoro jest bezwzględnie dowiedzionem, że materya nie jest istotą absolutną, że sama nie mogła wytworzyć życia, że nie może ani czuć, ani myśleć, ani chcieć i t. d. (czego dowody w rozdziale poprzednim w krótkości wskazane), to już umiejętnym jest pewnikiem, że świat jest dziełem rąk Stwórcy i że istnieje dusza, a twierdzenie, że te prawdy nie należą do zakresu umiejętności, jest nieumiejętnem.

Ale to dowody średniowieczne, przestarzałe! Że są stare i przetrwały krytykę wieków, to jest raczej zaletą, jak przyganą. Zresztą, czy logiczność pleśnieje z czasem? Albo te dowody są logiczne albo nie; jeśli są nielogiczne, niechże wykażą, w czem one grzeszą. Czemuż to żaden materyalista o to się jeszcze nie pokusił? A jeśli nie mogą ich logiczności zaprzeczyć, a mimo to nie przyznają im prawdy, to jakiemże prawem swoim własnym ufają wnioskom? Odrzuciwszy logikę, już nic nie pozostaje, jak rzucić się w ogólny sceptycyzm, a rozum i umiejętność pożegnać [1]).

---

[1]) Jak tu słowa: «*kwestye nieumiejętne*» i «*dowody przestarzałe*» są tylko zasłoną i schronieniem dla sceptycyzmu i materyalizmu, tak i wiele innych jest słów czczych lub na niewłaściwe przekręconych znaczenie, których się do tego samego używa celu. Tak n. p. zasadę przyczynowości (że nic się nie staje bez przyczyny) nazywają potrzebą przyczynowości (*Causalitätsbedürfniss*), jakoby ta zasada była tylko psychicznem wymaganiem naszego umysłu, nie zaś prawdą przedmiotową

W istocie *plebs* materyalistów nie rozumie, lub wcale nie zna dowodów przeciwnych materyalizmowi; stąd tyle błahych wykrętów; ale nie brak też materyalistów, którzy te dowody znają, rozumieją, czują ich logiczną moc. Widzieliśmy w poprzednim rozdziale, jak jasno i niezbicie Dubois-Reymond dowodził, że materya nie może nawet czucia wydać. I cóż stąd wnoszą? — że więc istnieje istota niemateryalna? — Bynajmniej! — Oni wnioskują, że to zagadnienie jest nierozwiązalne, że to *Quadratura circuli*. Dubois-Reymond kończy swój wspaniały odczyt wykrzyknikiem: *Ignorabimus!* na wieki nie pojmiemy, skąd powstaje czucie!

Gdyby Dubois-Reymond był tylko dowiódł, że nie można dociec jak materya czuje, nielogiczność takiego wniosku byłaby mniej krzyczącą — mniej krzyczącą, mó-

---

i konieczną. Podobnie nazywają hipotezą wszystko, co przechodzi sferę empiryi, a abstrakcyą wszystko co nie jest materyą — jakoby poza empiryą nie było nic pewnego, a ponad materyą nie było rzeczywistości. Gdy się spotykają z zasadami lub dowodami przeciwnymi ich teoryi, zbywają je od razu, mówiąc, że to stanowisko zwalczone *(ein überwundener Standpunkt)* i t. d.

To wszystko znaczy tyle, co zasłaniać się słowami. Słaby to puklerz, który nie wytrzyma pierwszych pocisków krytyki rozumowej, ale wystarcza tym ludziom do zasłaniania sobie oczu przed światłością prawdy. Że zasada przyczynowości jest przedmiotowo prawdziwą i niewątpliwą, tudzież że poza empiryą jest wiele prawd nie mniej pewnych, jak pewniki empiryczne, zobaczymy to nieco niżej, mówiąc o pozytywizmie. Owo zaś nadużycie słów hipoteza i abstrakcya nie zasługuje na inną odpowiedź, jak odesłanie do słownika i propedeutyki. Aby duszę i Boga nazwać abstrakcyą, trzebaby wprzód dowieść, że nie może być podstawy czyli substancyi niemateryalnej, duchownej; u żadnego zaś materyalisty nie widziałem dowodu ani pokuszenia się o dowód tego założenia. Hipotezą zaś jest przypuszczenie przyczyny, która tłómaczy objawy istniejące, ale której istnienie nie jest jeszcze pewnem, bo jeszcze nie wiadomo, czy te same objawy nie mogą pochodzić od innej przyczyny, czy się nie mogą inaczej tłómaczyć. Ale skoro się dowiodło wprost, że ta przyczyna istnieje, albo że te objawy nie mogą od innej pochodzić przyczyny, już przypuszczenie takowej przestaje być hipotezą, a staje się tezą, pewnikiem.

wię, bo zawsze byłoby nielogicznością obstawać stanowczo przy tem, że materya czuje, gdy się wyznaje, że niema na to umiejętnego dowodu. Ale Dubois-Reymond dowiódł, i myśmy poprzednio dowiedli bezwzględnie, nie z hipotez, ale z tego, co pewnie i stanowczo wiemy o materyi, że żadną miarą, w żadnych warunkach materya sama życia psychicznego wytworzyć nie może. Wyznaje on przytem, że te fakta psychiczne, jak czucie i myśl, zaprzeczyć się nie dają; a potem zamiast wnieść: więc istnieje czynnik niemateryalny — on wnosi: więc *ignorabimus!* Gdybym panu Dubois-Reymond dowiódł, że objaw A nie może pochodzić od przyczyny M, niezawodnie kazałby wnieść, że A pochodzi od jakiejś innej przyczyny N. Gdybym zaś, wykluczywszy tylko przyczynę M, zaraz wniósł: *ignorabimus*, coby nasz autor na to powiedział?

Zagadnienie nierozwiązalne! *Quadratura circuli* — co znaczą te wyrazy? Gdyby można dowieść z logiczną koniecznością, z jednej strony, że materya nie może myśleć, z drugiej, że prócz materyi nie może istnieć istota duchowa — z jednej strony, że życie nie mogło powstać samorodnie, a z drugiej, że nie mogło być dziełem Twórcy i t. d., w takim razie zagadnienie skąd ta myśl, skąd początek życia i tym podobne, byłyby istotnie nierozwiązalnemi. Ale kiedy tylko jedna strona się dowodzi, a z drugiej albo żadnej racyi się nie daje, albo tylko wykrzykniki Büchnerowskie — ogłaszanie tych zagadnień za nierozwiązalne jest poprostu śmiesznością, tak samo jak w powyższym przykładzie śmiesznym byłby wniosek, że skąd A pochodzi, to zagadka nierozwiązalna! to *Quadratura circuli! ignorabimus!*[1]). Zaiste, już wolę

---

[1]) W istocie zagadnień bezwzględnie nierozwiązalnych niema. W wielu niezawodnie kwestyach nie doszliśmy jeszcze do gruntu, w wielu może nigdy nie dojdziemy: — są to zagadnienia nierozwiązalne wzglę-

takiego Büchnera, który ma *le courage de ses opinions*, który szczerze mierzy okiem doniosłość swych zasad i broni ich otwarcie aż do ostatnich konsekwencyj, aniżeli tych, którzy płaszczem dumnej niewiadomości zasłaniają swój upór i sami zakrywają sobie oczy, aby módz powiedzieć w biały dzień, że niema światłości.

Ale nie koniec na tem: to sceptyczne uchylenie zagadnień najważniejszych, które u pomienionych przyrodników materyalistów bywa tylko sposobem ratowania się, polityką półśrodków, u pozytywistów stało się polityką zasad, systemem, filozofią. Pozytywizm, jakeśmy w rozdziale VII powiedzieli, jest filozofią materyalizmu sceptycznego, podobnie jak system Hartmana jest filozofią materyalizmu dogmatycznego.

Filozofia pozytywna wylęgła się około roku 1830 z głowy Augusta Comte, podówczas profesora politechniki w Paryżu. W swoim czasie miała ona nie mały rozgłos po świecie; nietylko znakomitości umysłowe Paryża uczęszczały na wykłady Comta, ale nawet słynni pisarze zagraniczni, mianowicie Anglicy, jak Stuart Mill i Brewster, mocno się zajęli tą teoryą i otoczyli Comta aureolą reformatora wiedzy ludzkiej i wielkiego człowieka. Dziś pozytywizm wiele utracił ze swej wziętości, zwłaszcza z powodu dziwactw, jakiemi Comte w drugim peryodzie swego życia upstrzył swój system, przetwarzając go w rodzaj kultu religijnego bożka-ludzkości, z mytami i obrzędami budaistycznego zakroju. Są dotąd

---

dem nas, i że tak powiem, negatywne — o ile, że nie mamy danych do ich rozwiązania potrzebnych. Ale niema i być nie może zagadnień bezwzględnie i pozytywnie nierozwiązalnych, t. j. takich, w których logiczna konieczność prowadziłaby do wniosków sobie przeciwnych. Gdyby zaś takie były, wynikałoby, że rozum logiczną koniecznością prowadzi do błędu, zatem, że trzeba pożegnać wszelką filozofię, wszelką umiejętność i wszelką prawdę. Dlatego też zawsze sceptycy marzyli o takich zagadnieniach; sofiści Greccy o insolubillach, Kant o antynomiach.

we Francyi otwarci wyznawcy pozytywizmu, broni go jeszcze pióro zasłużonego w literaturze francuskiej akademika Emila Littré, jednak pozytywizm, jako system filozoficzny, już nie jest potęgą; i nie zatrzymywalibyśmy się nad jego krytyką, gdyby nie to, że niektóre ważne zasady tej teoryi są po dziś dzień nadzwyczaj rozpowszechnione po całym świecie uczonym i widocznie uwydatniają się w mnóstwie nowszych dzieł filozoficznych i przyrodniczych.

Pomijając historyę filozofii pozytywnej, jakoteż jej stronę niby religijną, o czem, niedawno temu, wyszła w *Przeglądzie Polskim* dosyć obszerna rozprawa [1]), zastanowimy się tylko nad stroną umiejętną, głównie zaś nad tem, co nas obecnie zajmuje, t. j. o ile ta filozofia jest uwieńczeniem sceptycyzmu materyi.

Główną tedy myślą i walną zasadą pozytywizmu jest, że jedyna metoda, prowadząca do poznania prawdy, jest metoda pozytywna czyli *a posteriori*, która zależy wyłącznie na postrzeganiu i indukcyi; innemi słowy, że wiedza ludzka powinna i musi się ograniczyć na empirycznem poznaniu faktów i empirycznem wyprowadzeniu praw, według których te fakta po sobie następują — wszystko zaś, co przechodzi ten zakres empiryi, mianowicie badanie przyczyn pierwszych i ostatnich, jest tylko fantazyą, nie może doprowadzić do rezultatu pozytywnego, właściwie umiejętnego — ba! nawet szkodliwem jest dla wiedzy pozytywnej; a przeto należy wszelkie tego rodzaju zachcianki starannie z pola usunąć.

Skądże takie prawo i czem się ono uzasadnia? Otóż Comte opowiada, że „badając dzieje ludzkości i płody rozumu, odkrył wielkie i zasadnicze prawo ducha ludz-

---

[1]) *Pozytywizm i jego wyznawcy w dzisiejszej Francyi* przez dra Teofila Ziembę w *Przeglądzie Polskim* r. 1872. Zeszyty z Lipca. Sierpnia i Września.

kiego"; prawo to jest, że każda gałąź wiedzy przechodzi przez trzy ostoje czyli stany. Pierwszy jest teologiczny, kiedy duch ludzki, jeszcze w dzieciństwie, szuka powodu zjawisk postrzeżonych w przyczynach nadnaturalnych, zaświatowych; w tym stanie są znowu trzy kolejne fazy; fetyszyzm, politeizm, monoteizm. Drugi stan jest metafizyczny, w którym duch ludzki tłómaczy sobie zjawiska już nie przez przyczyny zewnętrzne, ale przez siły wnętrzne, przez jakieś jestestwa (*entités*), ukryte w samej istocie rzeczy. Trzeci nakoniec stan jest umiejętny czyli pozytywny, „w którym duch ludzki, przekonawszy się wreszcie o nie„możliwości wiedzy bezwzględnej, wyrzeka się badać nad „pochodzeniem i przeznaczeniem świata i nadwnętrznemi „przyczynami zjawisk, a dąży wyłącznie za pomocą po„strzegania i rozumowania (indukcyjnego) do poznania „praw, t. j. niezmiennych następstwa i podobieństwa sto„sunków"[1]).

Nietylko zaś ludzkość w swym dziejowym rozwoju przez te trzy stany przeszła, ale też każdy człowiek te same przebywa koleje. „Każdy z nas, mówi Comte, był w dziecinnych latach teologiem, w młodzieńczych metafizykiem, w dojrzałym zaś wieku został pozytywistą"[2]). Przez te same trzy fazy przechodzą też za porządkiem prawdziwe umiejętności, t. j. 1⁰ matematyka, 2⁰ astronomia, 3⁰ fizyka, 4⁰ chemia, 5⁰ fizyologia, 6⁰ socyologia, czyli fizyka socyalna. Co zaś nie mieści się w tej encyklopedyi, to wszystko, podług Comta, nie należy wcale do dziedziny wiedzy ludzkiej. Zadaniem tedy filozofii pozytywnej jest, sprowadzić wszystkie te umiejętności czyli całość wiedzy ludzkiej do stanu pozytywnego, a tak całą ludzkość oswobodzić od zabobonów teologii i złudzeń metafizyki, a nawrócić ją do pozytywizmu.

---

[1]) Aug. Comte: *Cours de philosophie positive.*

[2]) *Cours de phil. posit.* Tom I str. 11.

Ale jakżeż zrozumieć to wykluczenie teologii i metafizyki? Czy pozytywizm zaprzecza Boga, duszę i wyższe prawdy? Nie! Pozytywizm właściwie nic nie przeczy, ale poprostu nie uznaje ani Boga, ani duszy, ani żadnych przyczyn, ani żadnej prawdy bezwzględnej, a przyjmuje tylko fakta empirycznie doświadczalne, które wyłącznie nazywa pozytywnymi. Pozytywizm więc odrzuca wszystko co przechodzi empiryę, a mimoto nie przyznaje się do materyalizmu — bo materyalista, mówi Littré, to jeszcze metafizyk! Materyalista szuka jeszcze przyczyny wszechświata w zbiegu atomów, przyczyny myśli w organizmie, my zaś nie znamy przyczyn [1]). Pozytywizm odrzuca wszelką wzmiankę o Bogu, a mimo to nie przyznaje się do ateizmu — bo ateusz, mówi tenże Littré, to jeszcze swoim sposobem teolog (*sic)!* Ateusz tworzy sobie jakieś pojęcie i zdanie o Bogu: że go niema, a my i tego wiedzieć nie chcemy, i ani negatywnego pojęcia o Bogu nie przypuszczamy [2]).

Już zaś dla potępienia teologii i metafizyki, a zatwierdzenia pozytywizmu, dowodów żadnych nie potrzeba. „Nie ma wcale potrzeby, mówi Comte, udowadniać zasady, z którą już dziś spoufalili się wszyscy, znający głębiej umiejętności obserwacyjne“ [3]). Zatem Comte i jego uczniowie nie wdają się w żadną polemikę. Kto chce z nimi się rozprawić, musi najpierw przebyć w całości ich encyklopedyczną edukacyę i przyjąć bez dyskusyi walne zasady pozytywizmu [4]); teologowie zaś i metafi-

---

[1]) *La philosophie positive. Revue rédigée par Littré et Wyrouboff.* Tom I, str. 21.

[2]) «*En dépit de quelques apparences, la philosophie positive n'accepte point l'Athéisme. A le bien prendre, l'athée n'est point un esprit véritablement emancipé, c'est encore à sa manière un théologien*». *Littré, Paroles de philosophie positive.* p. 26.

[3]) *Cours de philosophie positive. Première leçon p. 14.*

[4]) «*Nous ne pouvons écouter que ceux qui ont fait ou qui auront*

zycy nie mają żadnego prawa do głosu. Co więcej, aby lepiej zapobiedz dyskusyom, Comte chce, żeby wychowanie młodzieży od lat dziecinnych było czysto pozytywnem, t. j. żeby najpierw uczono dziecka matematyki, potem astronomii i tak dalej, aż do socyologii; wszystko empirycznie i indukcyjnie. Tym sposobem wykorzeni się wszelkie zarodki teologii i metafizyki, a sam pozytywizm bez walki i dyskusyi uszczęśliwi ludzkość.

Na tej więc stopie bezwzględnej nieomylności zakonodawca pozytywizmu, w sześcio-tomowem dziele *Cours de philosophie positive*, wykłada po kolei owe sześć umiejętności, przedstawiając każdą z nich w świetle pozytywnem. Matematyka, jego zdaniem, będąc najprostszą z wszystkich umiejętności, pierwsza przyszła do stanu pozytywizmu, następnie astronomia, później fizyka i chemia; biologia dopiero za dni naszych wydobywa się z przesądów teologicznych i metafizycznych abstrakcyj; ale najwięcej zacofaną a zatem najwięcej potrzebującą reformy pozytywnej jest socyologia. Przeto, gdy wszystkie inne umiejętności mieszczą się w trzech tomach *Kursu* Comta, drugie trzy tomy zajmuje sama socyologia.

Tu dopiero właściwe i swobodne pole pozytywizmu. Wszelkie dotychczasowe ustroje społeczne sprowadza oczywiście Comte do polityki teologicznej i polityki metafizycznej. Polityka teologiczna podług niego jest ta, która władzę wyprowadza z góry, od Boga; taka jest na dzisiaj zbyt wsteczną, bo nie może bez sprzeczności z swemi zasadami (?) popierać rozwoju handlu, przemysłu, nauk i t. d. Polityka metafizyczna, która początek

---

fait les memes études que nous». Littré Paroles de phil. posit. p. 52. Ciekawym, coby powiedział pan Littré, gdybym prawił i pisał przeciwko pozytywizmowi, a na jego repliki odpowiedział: Nie mogę z panem przyjmować dyskusyi, póki pan nie odbędziesz nowicyatu i kursu teologii jezuickiej.

władzy osądza w ludzie (*souveraineté du peuple)*, naturalnem następstwem rząd uważa za wroga społeczeństwa, szpieguje go, podejrzywa, ścieśnia ile można, domaga się wolności sumienia, prasy, nauczania, mianowicie zaś wolności roztrząsania kwestyj społecznych; jednem słowem, ta polityka jest krytyczną, jak każda metafizyka. Zatem i ona nie odpowiada już potrzebom czasu; roztrząsanie bowiem wszystkiego i samych nawet podstaw społeczeństwa musi być powodem ciągłych zaburzeń, wolność, do której dąży ta polityka, jest czystą anarchią. Nic więc nie pozostaje, jak tylko uciec się do trzeciej t. j. pozytywnej polityki; ta jedna zbawi ludzkość, ta jedna da społeczności ludzkiej trwałą podstawę, godząc stanowisko polityczne ze stanowiskiem umiejętnem, wykluczając ze sfer spółecznych niemniej jak z przyrody wszelki udział wolnych woli, czy to boskich czy ludzkich, i sprowadzając zjawiska polityczne do tych samych praw, które rządzą zjawiskami fizycznemi [1]).

Na czemże tedy zależy polityka pozytywna? Krótko mówiąc, jest to czystej krwi socyalizm — do czego sam Littré przyznaje się bez ogródki [2]). Pozytywistyczny ustrój spółeczeństwa (jak z natury socyalizmu wypływa) jest niby republikański, a najabsolutniejszy w świecie, nie znający ani wolności osobistej, ani żadnej tolerancyi [3]).

---

[1]) *Cours de philosophie posit.* Tom IV str. 147.

[2]) *Philosophie positive. Revue* Tom VI str. 418. «*Ainsi au point de vue de la méthode, il faut mettre sur le même rang et le socialisme communiste des ouvriers, et le socialisme passionel de Fourrier, et le socialisme catholico-féodal d'Auguste Comte*«. A nieco niżej str. 428: «*C'est à ce dernier socialisme, inauguré par M. Comte sous le nom de philosophie positive, que j'appartiens*».

[3]) Jako próbkę tolerancyi pozytywizmu można przytoczyć ustęp *Katechizmu pozytywnego*, ułożonego przez Comta: „W imieniu przeszłości „i przyszłości, słudzy teoretyczni i słudzy praktyczni Ludzkości przy„chodzą objąć godnie zarząd ogólny spraw ziemskich, aby uiścić wreszcie „prawdziwą opatrzność moralną, umysłową i materyalną; wykluczając

Ludzie podług Comta, będąc esencyonalnie nierównymi, powinni być klasyfikowani (jak chrząszcze w pudełku) podług swoich przymiotów. Zatem prócz tych, którzy są szczególnie uposażeni do polityki, nikt nie ma mieć prawa wtrącania się w sprawy publiczne, tem mniej krytykowania rozporządzeń władzy. Władza powinna być dwojaka: duchowa, złożona z kapłanów (t. j. ludzi myślących, oddanych badaniom wyższych umiejętności, kapłanów ludzkości) i doczesna, złożona z bankierów.

Bankierzy mają rządzić, a kapłani im doradzać i czuwać głównie nad wychowaniem pozytywnem młodzieży. Formułka społeczna podana przez Comta jest: *Gouvernement du capital ou du banquiers, conseillé par le sacerdoce.* Świat ma być podzielony na tyle rzeczypospolitych, ile jest większych miast. Każda z tych rzeczypospolitych ma być rządzoną przez tryumwirat bankierów z doradcami stanu kapłańskiego. Wszystkie zaś te państewka mają podlegać „stałemu soborowi Kościoła pozytywnego", złożonemu z ośmiu Francuzów, siedmiu Anglików, sześciu Włochów, pięciu Niemców i czterech Hiszpanów; — inne narody (podobno dla braku zdolności politycznych) nie mają głosu w tym najwyższym sanhedrynie. Wreszcie na szczycie wszystkiego stoi nieomylny arcykapłan ludzkości, August Comte.

Oto treść pozytywizmu: przejdźmy do krytyki. Comte bez wątpienia żąda dla siebie patentu wynalazcy; lecz przytem czując, że dobrze jest mieć za sobą plecy, opiera się śmiało na Bakonie i Kartezyuszu, nazywając ich swymi poprzednikami i pierwszymi zakonodawcami pozytywizmu [1]). Co się tyczy Kartezyusza, trudno pojąć, jak Comte

„nieodzownie z władzy politycznej wszelkiego rodzaju niewolników Boga, „katolików, protestantów, lub deistów, jako zacofanych i wichrzycieli«.

[1]) „*Les deux éternels législateurs primitifs de la philosophie positive, Bacon el surtout Descartes*«. Tom VI, str. 247.

mógł tak dalece się uwieść. Jeśli kiedy był jaki szczery apriorysta i śmiały metafizyk, to pewnie Kartezyusz. Przecież na pierwszej stronie swoich *Zasad filozofii* Kartezyusz stawia analizę idealną (*ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte*) na najwyższe kryteryum prawdy; stąd natychmiast wnosi *a priori* istnienie Boga, a na Bogu opiera nietylko cały porządek realny, jako stworzony, ale także cały porządek idealny, uważając pewność naszej wiedzy jako zawarunkowaną i zagwarantowaną przez prawdziwość Boską. Kartezyusz był też fizykiem i matematykiem — i może z tego powodu Comte go za swojego poczytuje, bo pozytywiści uważają te umiejętności za jedno z pozytywizmem; — ale właśnie sam Kartezyusz, zarazem niepospolity matematyk, fizyk, metafizyk i teolog (w znaczeniu Comta), jest żyjącym dowodem, że się w tem roszczeniu pozytywiści łudzą i że matematyka i fizyka, godząc się z metafizyką i teologią, nie przyznają się wcale do pozytywizmu.

Co się tyczy Bakona, widzieliśmy poprzednio jego orzeczenie umiejętności, wręcz przeciwne istocie pozytywizmu: *Vere scire est scire per causas.* A lubo Bako kładzie nacisk na metodę indukcyjną, to jednak nie uważa jej wcale za wyłącznie prawdziwą i wyłącznie pożyteczną, jak tylko w badaniu natury. Już zaś prócz filozofii natury, Bako uznaje filozofię o człowieku i filozofię o Bogu, a prócz tych trzech działów filozofii szczególnej, ma on jeszcze filozofię ogólną, *philosophia prima.* Bako więc nie jest pozytywistą, ale metafizykiem, a nawet teologiem, w znaczeniu Comta. Wszelako prawdą jest, jakeśmy gdzieindziej powiedzieli, że Bako dał w nowszych czasach pierwszy popęd do empiryzmu. Filozofia natury była najsłabszą stroną Scholastyki, podówczas jeszcze panującej, i niezawodnie Scholastyka grzeszyła w tej dziedzinie aprioryzmem i brakiem indukcyi; w tę stronę więc uderzył Bako, zaniechawszy prawie wszystkich innych filozofii części, po-

kazał wielkie w ówczesnej znajomości natury niedostatki i podał indukcyę jako jedyny środek zaradczy. Tym sposobem sprawił on, mianowicie w Anglii, potężny zwrot umysłów ku filozofii natury i metodzie indukcyjnej; ten kierunek zaś przeszedłszy do przesadnej wyłączności, wywołał empiryzm Hobbesa i Locke'go jako też nowszej szkoły angielskiej, tak zwanych filozofów natury — skąd do teoryi Comta tylko krok pozostawał.

Taki jest rodowód pozytywizmu — rodowód, który mu mało przynosi honoru, gdyż jest poprostu degeneracyą. Uważmy już same zasady. Postrzeganie faktów i indukcya, to jedyne źródła prawdy! precz z aprioryzmem! precz z abstrakcyami! Wybornie: oto zasada stanowczo wypowiedziana; ale patrzmy, jaki nam dają przykład w jej zastosowaniu sami założyciele pozytywizmu. Nietylko, że niema prawie kartki w dziełach Comta i Littrégo, gdzieby nie zdarzył się wniosek *a priori*, ale nieraz nawet Comte tak dalece się zapomina, że aprioryzm stawia wyraźnie jako zasadę, i tak n. p. mówi, że „głównie *a priori* z pojęcia istoty badań filozoficznych, należy zatwierdzić wyższość ducha socyologicznego nad wszelkim innym trybem“ [1]): — gdzieindziej mówi: że „jedynie stanowisko abstrakcyjne odpowiada jego rozprawom“ [2]) i t. d.

Precz z aprioryzmem! jeżeli gdzie, to w historyi należałoby się trzymać tej zasady. Otóż nikt tyle nie buduje *a priori* w historyi, ile sami pozytywiści. Jakież n. p. fakta, jakież historyczne źródła dowodzą, że wszystkie umiejętności przeszły przez wspomniane trzy fazy? W jakim to n. p. wieku matematyka była teologiczną, a astronomia metafizyczną? Gdzież dowody empiryczne, że wszystkie ludy, na najniższym życia społecznego stopniu,

---

[1]) *Cours de philosophie posit.* Tom VI. str. 568.

[2]) *Cours de philosophie posit.* Tom VI. str. 933.

czciły fetysze, a potem przechodząc przez politeizm, wzniosły się do monoteizmu? Przecież wiadomo, że Egipcyanie może najwyżej ucywilizowani w starożytności, mieli religię najwięcej zbliżoną do fetyszyzmu, a żydzi między nimi mieszkający, czcili jednego i duchowego Boga. Wiadomo też, że wiele dzikich plemion Ameryki, niezawodnie mniej ucywilizowanych, niż Grecy i stare azyatyckie narody, czciło tylko Wielkiego Ducha, miało więc pięknie wyrobiony monoteizm. A to prawo przez Comta skonstatowane, że każdy musi być w dzieciństwie teologiem, w młodzieńczym wieku metafizykiem, w dojrzałym pozytywistą, na jakiejże opiera się indukcyi? — Być może, że pan Comte przeszedł te koleje, ale ja znam wielu ludzi, którzy odwrotną szli drogą: za młodu właśnie byli pozytywistami, a w dojrzalszym wieku teologami zostali.

Jakoż wpadać w sprzeczność ze sobą, jest to, jakeśmy już nieraz postrzegli, słabostką wielu filozofom wspólną. Nie nalegajmy zatem więcej z tej strony, a uważmy tylko same podwaliny pozytywizmu, czysto objektywnie. Walna zasada filozofii pozytywnej t. j. odrzucenie wszelkiego rozumowania *a priori* i wszelkiej dedukcyi, jest poprostu *(sit venia verbo)* walną niedorzecznością. Na czemże stoi pierwsza z umiejętności przez pozytywizm uznanych, matematyka, jeśli nie na czysto racyonalnej dedukcyi? To też matematyka dziwnie trapi Comta. W pierwszej lekcyi swego kursu pomija ją całkiem i tylko pięć umiejętności wymienia; w drugiej, uznając, że tę dziurę załatać trzeba, bierze się do dowodzenia, że i matematyka jest umiejętnością pozytywną. Jestto zaiste twardy orzech, ale bądźcobądź trzeba go zgryźć. Więc (jak biegły taktyk) Comte dzieli tę wrogą matematykę na dwie części, na matematykę oderwaną *(le calcul)* i matematykę konkretną (geometryę i mechanikę); pierwszą stara się poniżyć, nazywając ją czystem

n a r z ę d z i e m; ale przytem wyrywa mu się wyznanie, że jest czysto racyonalną (dedukcyjną, apriorystyczną); o drugiej zaś, mianowicie o geometryi mówi, „że to umie- „jętność przyrodnicza, tylko prostsza i doskonalsza od „innych, a właśnie ta jej prostota jest dla wielu powo- „dem uważania jej za umiejętność czysto racyonalną: „błąd ten b a r d z o p o s p o l i t y jest zabytkiem ducha „metafizycznego".

Trudno pojąć, jak były profesor matematyki może coś podobnego o matematyce prawić. Prawda, że gdy dowodzimy jakiego teoremu o trójkącie, używamy zwykle trójkątu na papierze nakreślonego; ale czy te dowody są indukcyjne? czy Comte mierzył kątomierzem tysiące trójkątów, aby wyprowadzić ogólne p r a w o p r z y r o d y, że w każdym trójkącie suma kątów równa się dwom prostym? Wkońcu nie jestże oczywistem, że w rozumowaniach matematycznych i geometrycznych nie używamy wcale cyfr, liter i figur, jako faktu, na którymby się ogólne prawa opierały, ale tylko jako zewnętrznej pomocy, która służy do utkwienia myśli i wspierania pamięci?

Comte wyznaje przynajmniej, że matematyka oderwana jest czysto racyonalną: cóż więc wynika? — albo trzeba odrzucić pewność wniosków matematycznych, a wówczas jakaż pewność się ostoi? — albo przyznać, że rozum ludzki może dojść prawdy rozumowaniem dedukcyjnem i *a priori*, a wówczas jakże się utrzyma główna pozytywizmu zasada? — Może kto powie, ze matematyka stanowi wyjątek, że w niej samej można używać dedukcyi, a poza nią tylko indukcyi. Ale jakże takie prawo wyjątkowe uzasadnić? Ba! nawet jest w tem widoczna sprzeczność: bo gdy tu bronimy rozumowań idealnych i wniosku dedukcyjnego, rozumie się, że nie jest mowa o jakiemkolwiek dowolnem i nielogicznem wnioskowaniu, ale tylko o rozumowaniu logicznem i pra-

widłowem, czyli innemi słowy o syllogizmie, wiadomo bowiem, że wszelkie wnioski dedukcyjne są co do treści syllogizmem lub syllogizmów układem; już zaś rozumowania matematyczne na tym samym zasadzają się syllogizmie; więc albo trzeba odrzucić pewność matematyczną, albo uznać wogóle, że rozum ludzki jest zdolny rozumowaniem dedukcyjnem i *a priori* osiągnąć niepochybnie prawdę.

Zresztą nie potrzeba nam uciekać się do matematyki, bierzmy same umiejętności indukcyjne: czy one mogą obejść się bez zasad metafizycznych i rozumowań racyonalnych? Któż nie wie, że empirya sama daje nam tylko wiadomość o objawach pojedynczych i warunkowych? skądże więc się bierze ogółowość i konieczność praw natury? — skąd w każdej umiejętności ta ogółowość i konieczność, jako niezbędna jej treść — gdyż, jakeśmy gdzieindziej powiedzieli, *omnis scientia de necessariis?* — Nie trudnoby pokazać, że źródłem wszelkiej ogółowości i wszelkiej konieczności w wiedzy ludzkiej są zawsze jakieś zasady metafizyczne *a priori* (nie w znaczeniu Kanta, ale analitycznie z pojęć wyprowadzone). Atoli pozytywiści nie lubią racyi ogólnych, przypominających metafizykę; zastosujmy się więc do nich i zastanówmy się nad jakimkolwiek szczegółem; n. p. fizyka uczy, że każda ciecz ma swój stały punkt wrzenia. Pytam pana Comta, skąd o tem wie? Stąd, że zrobiono w tej mierze mnóstwo doświadczeń, które zawsze ogólność i stałość tego prawa pokazały. Gdybym pytał dalej, dlaczego pan Comte tak stanowczo wierzy swoim zmysłom, odnośnie do własnych doświadczeń, chociaż wie, że nieraz w pojedynczych wypadkach zmysły go oszukały; tudzież, ponieważ nie na swoich tylko doświadczeniach tak ogólne prawo gruntuje, dlaczego wierzy świadectwu innych uczonych, chociaż wie, że każdy

człowiek omylić się i skłamać może — musiałby p. Comte, chcąc nie chcąc, oprzeć się na rozumowaniu czysto racyonalnem i powołać się na niejedną metafizyczną zasadę, a między innemi na znienawidzoną zasadę przyczynowości. Ale daruję mu tę stronę formalną, a uważam treść tylko objektywną. Zrobiono, dajmy na to, milion doświadczeń na rozmaitych cieczach w najrozmaitszych warunkach i milion razy pokazała się stałość punktu wrzenia. Ale z jakiegoż powodu nasz fizyk twierdzi, że wszystkie ciecze, we wszystkich przypadkach miały i mieć będą stały punkt wrzenia? Wszak sama empirya podaje nam wiadomość tylko o onych 1,000.000 wypadkach — skąd przejście do przypadku 1,000.001 — tem więcej, skąd wniosek o wszystkich...? Comte może się znajdzie w kłopocie, bo podobno nigdy się nad tem nie zastanowił. Pytajmy więc Bakona, zwanego ojcem indukcyi: — Bako nam powie, że z tych doświadczeń wynika, że ten stały objaw nie pochodzi od zewnętrznych okoliczności, ponieważ doświadczenia działy się w okolicznościach najrozmaitszych; więc musi pochodzić z natury cieczy, jako takiej, bo bez przyczyny być nie może, a natura cieczy jest jedyną przyczyną w tych wszystkich wypadkach wspólną; więc gdziekolwiek jest ta natura, tam musi się iścić ten objaw, czyli wszelka ciecz musi zawsze wrzeć w stałym stopniu ciepłoty. — Każdy widzi, że to rozumowanie opiera się na zasadach czysto metafizycznych, jako to: że każdy skutek musi mieć odpowiednią przyczynę, że stały skutek nie pochodzi od zmiennych przyczyn, że przyczyna konieczna zawsze iści swój skutek i t. d. — Każdy widzi także, że nietylko pomienione prawo o wrzeniu cieczy, ale wszelkie prawa ogólne i konieczne w jakiejkolwiek umiejętności empirycznej tym sposobem się wyprowadzają, t. j. że w empiryi biorą tylko jakiś materyał, a swą ogólność i konie-

czność (co stanowi istotę prawa natury) zaczerpują od pewników i zasad metafizycznych i *a priori* znanych.

W praktyce my używamy co chwila takich zasad metafizycznych bez refleksyi i jakoby z instynktu; bo pojąwszy je od razu w świetle ich oczywistości, posiadamy je habitualnie, co chwila na podstawie tych zasad rozumujemy i wnioskujemy i mocą tychże zasad z pojedynczych objawów przechodzimy do praw ogólnych, nie reflektując nad procesem logicznym, który w takiem przejściu czynimy. Tym sposobem zdarzyło się Comtowi i zdarza się wielu innym, że bronią ogólnych praw natury, a przeczą wszelkie zasady metafizyczne i wszelką pewność *a priori* — nie postrzegając, że nawet w ich głowie owa ogółowość praw natury na tychże samych zasadach stoi. Ta niebaczność da się wytłómaczyć psychicznie, ale logicznie jest ona zawsze niedorzecznością.

Cośmy powiedzieli o zasadach metafizycznych wogóle, stosuje się w szczególności do zasady przyczynowości, przeciwko której osobliwie powstają pozytywiści. Precz z przyczynami, mówią, nic o przyczynach nie wiemy! — Jakto? wiemy przecież, że przyczyną ruchu pociągu jest lokomotywa — że przyczyną ruchu lokomotywy jest prężność pary — że przyczyną tej prężności jest ciepło (prawdopodobnie zwiększenie ruchu molekularnego) — że przyczyną tego ciepła pary jest palenie w piecu (t. j. gwałtowne łączenie się tlenu z powietrza z węglikiem węgla lub drzewa) — wkońcu że przyczyna tego palenia jest głównie w naturze, jeszcze nie dość znanej, węglika i tlenu, które w danych warunkach, tu przez człowieka wywołanych, gwałtownie się łączą. — Wiemy więc dobrze, że są przyczyny. Wiemy także, co jest przyczyna, bo odróżniamy doskonale przyczynę od skutku i związek przyczynowy od prostego następstwa:

nikt n. p. nie bierze dymu wychodzącego z komina lokomotywy, albo wiatru, przy ruchu pociągu powstającego, za przyczynę tegoż ruchu pociągu. Wkońcu wiemy doskonale, że nic nie może się stać bez przyczyny, czyli że zasada przyczynowości jest bezwzględnie konieczną: gdyby pan Comte widział pociąg jadący bez lokomotywy, pewnie przypuściłby, że ten pociąg został przez coś pchnięty i pędzi ruchem nabytym, albo że w którymś z wagonów ukryta jest jakaś maszyna, działająca tak samo jak lokomotywa, albo że wiatr lub jakakolwiek inna siła natury, znana lub nieznana, prze te wagony. Ale gdybym mu utrzymywał, że bez wiatru i bez pary i bez żadnej zgoła przyczyny wnętrznej lub zewnętrznej same wagony poczęły się pomykać, niezawodnie p. Comte sądziłby, że z niego żartuję. A dlaczego? bo i sam jest mocno przekonany, że nic się nie staje bez przyczyny, i wie, że wszyscy ludzie są o tem przekonani. Jakiemże tedy czołem pan Comte mówić może: „Precz z przyczynami?“

Ale powie kto, że to tylko prawo empirycznie czyli przez indukcyę znane. Tem ci gorzej dla pozytywistów: jeśli nas empirya poucza o niezbędnej konieczności przyczyn, czemuż pozytywiści, patronowie empiryi, odrzucają przyczyny? Atoli łatwo się przekonać, że nasza pewność o zasadzie przyczynowości nie pochodzi z samej empiryi, ale z analizy pojęć, *a priori*. Dziecko skoro poczyna używać rozumu, zaraz pyta o przyczyny tego, co widzi; sam twierdzi, że rozum ludzki w swem dzieciństwie szuka przyczyn wszystkiego w istotach pozaświatowych; dzicy ludzie niemniej są przekonani o konieczności przyczyn, aniżeli nasi uczeni przyrodnicy; wreszcie wszyscy mamy o tej zasadzie taką pewność bezwzględną i bezwarunkową, jakiej nie mamy nigdy w dziedzinie praw natury, ale tylko w rzeczach matematycznych, t. j. w dziedzinie

wiedzy czysto racyonalnej i analitycznej. Zresztą oczywistem jest, że postrzeżenia empiryczne nic innego odkryć nie mogą, jak tylko objawy po sobie następujące; już zaś związek następstwa, jakkolwiek stały, nie jest jeszcze wcale związkiem przyczynowości. Skądże więc wiemy, że wszystko co się staje, musi mieć przyczynę? Oto stąd, że gdy widzimy, iż się coś staje, rozumiemy, że ta rzecz nie istnieje przez się, niema w sobie racyi swego bytu, gdyż przed chwilą nie była, zatem że racya jej bytu jest gdzieindziej, w innej rzeczy. Już zaś rzecz, zawierająca racyę bytu drugiej rzeczy, jest właśnie tem, co nazywamy przyczyną. Innemi słowy: pojmujemy *a priori*, że jest metafizyczna niemożliwość, aby nicość wydała byt; stąd gdy widzimy powstający nowy byt, rozumiemy, że się tu inny jakiś byt przyczynił. Wniosek ten w tej oderwanej formie może się wyda trudnym, ale w gruncie rzeczy ta prawda jest tak oczywistą, że w konkretnych wypadkach nietylko rozum prostaka, ale nawet rozum dziecka, które myśleć poczyna, natychmiast ją uchwyci [1]).

Nakoniec, jak według powyższych dowodów, wykluczenie analitycznych zasad znosi wszelką umiejętność — bo: *omnis scientia de necessariis*, tak również wykluczenie przyczyn znosi wszelką umiejętność — bo wszelka umiejętność jest wiedzą przez przyczyny: *scientia est cognitio per causas.*

Zatrzymaliśmy się nad tym przedmiotem nieco dłużej, bo tu szło nietylko o zbicie mrzonek pozytywistów, ale głównie o wyjaśnienie rzeczy tym, którzy powstają

---

[1]) Zauważyć trzeba, że dziecko i człowiek niewyształcony tak samo myślą pod względem praw logicznych, jak i najgłębszy filozof; różnica głównie leży w tem, że rozum nieuprawiony mniej zwraca się ku własnym aktom i mniej abstrakcyjnie pojmuje przedmiot.

przeciwko filozofii wogóle, a w szczególności przeciwko metafizyce, twierdząc, że poza empiryą niema nic pewnego. — Gdyby tak było, odpowiadamy, nie byłoby żadnej umiejętności możliwej, a o samej naturze tyle tylkobyśmy wiedzieli, ile wie nierozumne zwierzę, które zna poprostu objaw, na który patrzy, nie wiedząc ani przyczyn ani praw ogólnych.

Jakoż, przypatrzywszy się tym doktrynom pozytywistów, stawiamy sobie naturalnie pytanie: czemu pozytywizm, będąc co do treści zasadą czysto negatywną, nazywa się, jak na przekór, pozytywizmem? Podobno jakiś filolog wywodził słowo *canis* od *non canere*, a *lucus* od *non lucere;* ale pozytywistów nie należy posądzić o taką naiwność; owszem w tem słowie „Pozytywizm“ ukrywa się cała taktyka. Nasz wiek, jakeśmy już wyżej zauważyli, łatwo się daje olśnić szczęśliwem słowem; nazywając tedy pozytywizmem system, który wyklucza wszystko, co pod zmysły nie podpada, wmawia mu się nieznacznie, że tylko materya jest czemś pozytywnem, t. j. rzeczywistością, duch zaś i wszystko, co materyą nie jest, tylko fikcyą lub abstrakcyą, a wszelka wiedza nadempiryczna przypuszczeniem, hipotezą. Taka taktyka aż nadto się udaje i ten przewrotny sposób mówienia coraz więcej się rzerzy, sprawiając przewrot w sposobie myślenia.

Wkońcu narzuca się jeszcze pytanie: co przywiodło pozytywistów i innych empirystów do tak dziwacznej teoryi, niemającej za sobą żadnych dowodów, a przytem tak wstrętnej rozumowi ludzkiemu i tak nieużytej, że sami muszą co chwila od niej odstępować i w widoczne wpadać sprzeczności. Trudno tu nie widzieć parcia tej samej sprężyny, której wpływ wytknęliśmy w chorobliwych teoryach materyalizmu dogmatycznego. Jest to zawsze ten sam paniczny strach spotkania się z Bogiem.

Owi materyaliści, uciekając przed widmem, odważają się na przypuszczanie najniedorzeczniejszych przyczyn, by tylko minąć się ze Stwórcą wszechrzeczy — ci materyaliści uważają za stosowniejsze znieść po prostu przyczyny, znieść wszystko, co bezwzględne i konieczne, zakazać nawet badania przyczyn, mianowicie przyczyn sprawczych i celowych, bo nie tajno im, skoro rozum pocznie szczerze zaciekać się w bezwzględność i konieczność, to musi dojść wkońcu do podstawy wszelkiej, czy realnej, czy logicznej konieczności, t. j. do Istoty bezwzględnie i koniecznie istniejącej — nie tajno im, że skoro rozum pocznie badawczo postępować z przyczyny do przyczyny, to musi wkońcu trafić na pierwszą przyczynę sprawczą i ostatnią przyczynę celową wszechrzeczy, t. j. na Tego, który jest Alfą i Omegą wszystkiego — *Pleniores haustus in philosophia*, rzekł Bako, *ad Deum adducunt.*

Pozytywizm więc jest ateizmem i materyalizmem, gorszym jeszcze od ateizmu i materyalizmu Büchnerów i Cabanisów, tem gorszym, że jest mniej szczery, a przecież radykalniejszy; dla niego, jakeśmy widzieli, ateusz jest jeszcze teologiem, a materyalista jeszcze metafizykiem. Ów zaś empiryzm, który wszystkie nadempiryczne zagadnienia pomiata jako „nieumiejętne“, albo je opieczętowuje wiekuistem *Ignorabimus*, może z mniejszą świadomością, ale niemniej istotnie stoi na tych samych zasadach. Te wszystkie więc kierunki prowadzą do tego samego celu.

Sekularyzacya umiejętności — oto hasło, pod którem za dni naszych bezbożność usiłuje rugować Boga z umiejętności, tak samo, jak pod hasłami sekularyzacyi wychowania, sekularyzacyi małżeństwa, sekularyzacyi prawa, polityki i t. d., ruguje go ze stosunków rodzinnych i socyalnych, a usiłuje całą ludzkość w pogaństwo, ba! nawet w nihilizm pogrążyć. W umiejętno-

ści ta dążność jest może groźniejszą, niż w jakimkolwiek innym zakresie, bo tu zaraża ona sam sposób myślenia, który jest podstawą sposobu życia i działania. Gdzieindziej pokazaliśmy, do jakich następstw w porządku moralnym i społecznym prowadzi panteizm idealny szkoły niemieckiej, przez to, że znosi odpowiedzialność i pojęcie Boga osobowego. Otóż widocznem jest, że materyalizm daleko gorsze mieć musi skutki. Idealizm zostawia przynajmniej człowiekowi jakieś poczucie swej godności, co w braku lepszej pobudki, może go jako tako dźwigać na drodze obowiązku i uczciwości — materyalizm zaś nietylko odbiera człowiekowi wszelkie pobudki nadziemskie, ale nawet samego człowieka zniża do rzędu nierozumnych zwierząt. W idealizmie człowiek, choć nie zna Boga nad sobą, uznaje jednak swą zależność od rozumu, uznaje jakieś *imperativum categoricum*, przynajmniej maszkarę sumienia — w materyalizmie zaś już nic nie uznaje, jak tylko prawa materyi, i samego rozumu nie odróżnia już od zmysłowego poczucia. Idealizm (co najważniejsza) zostanie na zawsze nauką eisoteryczną pewnego grona uczonych, nie udzieli się masom, bo go masy nie pojmą, zatem tylko pośrednio na ludność wpływać może — materyalizm zaś od razu wsiąka aż do najniższych warstw społeczeństwa. Już dziś proletaryat, zaludniający przedmieścia i fabryki Anglii i Francyi, pojął tę filozofię od pierwszych jej zasad aż do ostatnich moralnych i społecznych konsekwencyj. Komuna paryska była tylko odtworzeniem pierwotnego i naturalnego stanu rodzaju ludzkiego podług teoryi Darwina [1]).

---

[1]) Przytaczamy godny uwagi ustęp Reuscha: „Ten sam rok, jakby „na stwierdzenie ścisłego związku między doktryną a życiem, zapisał do „swoich dziejów komunę paryską i dzieło Darwina: „*O pochodzeniu* „*człowieka*“. Bez wątpienia między najohydniejszym wybuchem rewolucyj- „nym a spokojnem dziełem naukowem niema dotykalnego, bezpośredniego „związku, ale zaprzeczyć niepodobna, że pomiędzy dwoma tymi faktami

Może kto powie, że idziemy za daleko, że odsądzamy wszystkich materyalistów od czci i honoru; — bynajmniej! Nie przeczymy, że zdarzają się i między materyalistami ludzie zacnego charakteru. Ale twierdzimy, że u takich praktyka nie płynie z teoryi i że co u nich jest zacnego w charakterze i prawego w postępowaniu, to nie pochodzi z ich zasad materyalistycznych, ale jużto z wychowania chrześcijańskiego, jużto z pływu atmosfery społecznej i cywilizacyi, wyrobionej na zasadach chrześcijańskich. Skoroby zaś materyalizm owładnął całe społeczeństwo i zatarł ostatnie ślady chrystyanizmu, twierdzimy, że nie byłoby innej moralności, jak moralność skreślona przez Cabanisa, i innego życia społecznego, jak socyalizm Hobbesa. Dowód tego twierdzenia leży na dłoni w samych zasadach materyalizmu.

Atoli, Bogu dziękować, materyalizm nie może odnieść stanowczego zwycięstwa, t. j. nie może mieć racyi wobec rozumu i umiejętności — bo ten odblask światłości Bożej, którym według Pisma, „nacechowany jest“ duch człowieka, nie da się zatrzeć i przeto materyalizm, jakeśmy widzieli, fatalną koniecznością brnąć musi w nie-

---

„zachodzi głęboki wewnętrzny związek. Straszliwy ten fakt życiowy, ró-„wnie jak ta teorya książkowa, są tylko różnymi, od dawna przygotowu-„jącymi się objawami jednego i tego samego ducha negacyi i zniszczenia. „I dlatego nie pod jednym względem daje się pomiędzy niemi upatrzyć „paralelizm. — Stolica świata ucywilizowanego, pod wpływem doktryn „przewrotnych, pokazała nam przerażające zastępy ludzi zezwierzęconych. „Człowiek pracy i nauki, którego imię odbiło się o ucho wszystkich czy-„tających.... dwoma tomami przekonać usiłuje, że człowiek rozwinął się „z jakiegoś zatraconego, nieznanego nikomu gatunku zwierzęcia. — Ko-„muna pokazała, czem być może społeczeństwo ludzi zezwierzęconych. „Darwin uczy, że człowiek jest tylko zwierzęciem i zwierzęcia potomkiem. „Wyrazem praktycznym doktryn materyalistowskich była komuna paryska; „wyrazem naukowym teorya Darwina. — Gdyby komuna została zwy-„cięską, hipoteza Darwina byłaby jednem z jej artykułów wiary“. *Biblia i natura*, rozdział 25.

dorzeczne przypuszczenia i w ustawiczne ze sobą samym sprzeczności. Próżno usiłuje on zmieniać co chwila postaci i nazwiska, próżno się zamyka w sceptycznej niewiadomości rzeczy wyższych: w samem schronieniu sceptycyzmu ściga go niedorzeczna sprzeczność i ta sprzeczność wiecznie zadaje mu kłam. *Mentita est iniquitas sibi*[1]).

---

[1]) Psalm XXVI. 12.

ROZDZIAŁ X.

Kierunek empiryczno-idealny w Scholastyce i rozwój historyczny starej Scholastyki.

Scholastyka jako przedstawicielka kierunku empiryczno-idealnego — sądy o Scholastyce — stanowisko jakie zajęła w Polsce. — Scholastyka jest syntezą filozofii z teologią — początek tej syntezy u Ojców kościelnych — Klemens Aleksander. — Augustyn — czemu scholastycy przeszli od platonizmu Ojców do arystotelizmu — Plato i Arystoteles — Arystotelesa stanowisko — jego prace w naukach przyrodniczych — jego fizyka, metafizyka i etyka — w czem przewyższał Platona? — Przedświt Scholastyki w IX wieku — stagnacya w wieku X i XI. — wiek XII. — walka nominalistów i realistów — jej doniosłość — wszechnice — dysputy — Abelard, Wilhelm z Champaux, Anzelm, Lombardus — ówczesny stosunek filozofii do teologii. — Wiek XIII, złoty wiek Scholastyki — zetknięcie scholastyków z Arabami — wojna krzyżowa w umiejętności — czem był Arystoteles u Scholastyków? — Dzieła filozoficzne XIII wieku: komentarze, pisma polemiczne, studya przyrodnicze, Summy.

W poprzednich naszych rozprawach poznaliśmy już i oceniliśmy dwa skrajne prądy filozofii, t. j. idealizm, przedstawiony w naszym wieku w filozofii transcendentalnej i empiryzm, objawiający się w dzisiejszym materyalizmie. Zostaje przed nami jeszcze trzeci prąd: empiryczno-idealny. Prąd ten, powiedzieliśmy, przedstawiony jest w naszym wieku przez dzisiejszą Scholastykę. Nie każdy zapewnie zgodzi się od razu na to zapatrywanie; ale spodziewamy się je udowodnić, objaśniając stanowisko i zasady tej filozofii.

Scholastyka dzisiejsza składa się z dwóch elementów: z zabytków starej, t. j. przedkartezyańskiej Scholastyki i z nowego dorobku, po części zaczerpniętego od nowszych filozofij, po części własną zdobytego pracą. Zatem, aby się z nią obeznać, wypada nam najprzód rzucić okiem na starą Scholastykę. Uczynimy to tem chętniej, że dziś ta kwestya jest bardzo na czasie. W Niemczech, we Włoszech, we Francyi żywe o Scholastykę toczą się spory, wiele dzieł za nią i przeciwko niej wychodzi — u nas zaś nietylko nie wydano dotąd żadnej poważniejszej o tym przedmiocie pracy, ale też autorowie nasi, gdy o niej mimochodem wspominają, ukazują najczęściej, obok wielkiej dla Scholastyki pogardy, równie wielki brak znajomości tak jej historyi jako też jej treści i doktryny. Dla wielu po dziś dzień Wiszniewski jest jedynem źródłem erudycyi o Scholastyce. Tymczasem Wiszniewski służyć może za okaz tej powierzchowności, z jaką się ta kwestya u nas traktuje: „Zrażony, „jak powiada, samym widokiem trzydziestu foliantów, „które Tomasz z Akwinu i przeciwnik jego Duns Sko„tus napisali... nie odważył się on, nawet z pochodnią „Kanta, Schellinga i Hegla, zapuścić się w tę otchłań". Przeto przezornie oświadcza, że nie myśli prowadzić czytelnika „w wnętrza gotyckiego gmachu Scholastyki", ale tylko po „wschodach wąziutkich zewnątrz przycze„pionych, między poważnych mędrców w biretach i czar„nych togach, z ogromnym pod pachą foliantem, na któ„rym kwiat życia strawili" [1]). Cała też rozprawa Wiszniewskiego aż nadto stwierdza powyższe słowa na wstępie rzucone i dowodzi, że istotnie nasz historyk literatury nigdy nie zajrzał do wnętrza Scholastyki, a dzieła jej widział tylko zdaleka — pod pachą poważnych mędrców. Tę samą powierzchowność znać w tem wszystkiem, co

---

[1]) Wiszniewski: *Historya literatury* T. III str. 142, 143.

piszą o Scholastyce Wojcicki[1]), Bartoszewicz[2]), Krupiński[3]) i prawie wszyscy nasi historycy literatury i filozofii.

Niechęć ta dla Scholastyki jest po części jeszcze zabytkiem owej gwałtownej reakcyi, w XVI wieku przeciwko niej dokonanej, o której wspomnieliśmy wyżej, poczęści też pochodzi z pewnej sprzeczności między panującym dziś prądem umysłów, a kierunkiem Scholastyki— o czem później będzie mowa. Ale prócz tych powodów ogólnych są jeszcze u nas szczególne przyczyny uprzedzeń przeciwko tej szkole.

Polska zapoznała się ze Scholastyką jedynie za pośrednictwem wszechnicy Jagiellońskiej. Nieszczęśliwym zaś trafem zdarzyło się, że chwila najsilniejszego wzrostu i rozkwitu tego Uniwersytetu przypadła właśnie w chwili przekwitu i upadku Scholastyki, t. j. w XV wieku. Stąd filozofia scholastyczna świeżo zaszczepiona w Krakowie miała już wszystkie wady i niedostatki, z powodu których na zachodzie chyliła się już ku upadkowi; a nadto miała potęgę nowości, która była w stanie przetrwać walkę z nową filozofią daleko dłużej, niż we wszechnicach zachodnich i potrafiła nawet, prawie do końca XVIII wieku, utrzymać swą spółzawodniczkę w pewnem ujarzmieniu. Scholastyka więc w Polsce z dwojakiego względu w ujemnem przedstawiła się świetle; naprzód że od razu ukazała się ze zmarszczkami swej starości, t. j. powierzchownymi niedostatkami, które w oczach mniej gruntownych umysłów zakrywały całkiem wnętrzną jej wartość, a przy tem, że występowała w niepopularnej roli ciemięzcy względem młodej filozofii, właśnie w chwili, gdy tę ostatnią na zachodzie z tak wielkim witano zapałem.

---

[1]) Wojcicki: *Historya literatury* T. III str. 12.

[2]) Bartoszewicz: *Historya literatury* str. 95.

[3]) *Historya filozofii* Schweglera, tłum. przez F. K. Dodatek o filozofii w Polsce §. 2.

Jakoż te ujemne strony Scholastyki w Polsce są tylko, jak każdy widzi, skutkiem przypadkowych okoliczności czasu i miejsca, a niczego jeszcze nie stanowią względem wnętrznej jej treści. Chcąc tedy o Scholastyce prawdziwe wyrobić sobie pojęcie, nie pójdziemy za Wiszniewskim po wschodach zewnątrz przyczepionych, ale zapuścimy się śmiało pod stropy tej gotyckiej budowli, łącząc, jak w poprzednich rozprawach, studyum historyczne z filozoficzną krytyką.

Scholastyka, jak wiadomo, złożyła się z pierwiastku teologicznego, wziętego z wiary chrześcijańskiej, i z pierwiastku filozoficznego, zaczerpniętego z Arystotelesa. Takie łączenie filozofii z teologią w jeden całokształt nie było nowym średnich wieków wymysłem, widzieliśmy je od początku Kościoła w chrześcijańskiej szkole aleksandryjskiej, następnie u św. Augustyna i wielu innych Ojców i pisarzów kościelnych. Posługiwali się ci Ojcowie filozofią w trojakim celu: 1⁰ aby zbić zarzuty Greków przeciwko wierze, czyli wykazać, że w żadnym punkcie rozum nie stoi w sprzeczności z wiarą, a tem samem utorować drogę do wiary tym, których pozór takich sprzeczności i sofizmata ówczesnych filozofów od wiary oddalały; 2⁰) aby pozytywnie pokazać zgodność rozumu z wiarą, czyli dowieść rozumowo wiele prawd, przez wiarę podanych, a tem samem utwierdzić w wierze tych, którzy takiej podpory potrzebować mogli; 3⁰ aby, uprawiwszy rozum filozofią i zgłębiwszy wyższe prawdy przyrodzone, uzdolnić się do głębszego rozumienia tajemnic, przez wiarę podanych, do uchwycenia ich związku, harmonii i dalszych wyników. Oto n. p. co Klemens Aleksandryjski (w III. wieku) odpowiada ganiącym filozoficzne badania jego szkoły. „Naprzód, gdyby na-„wet filozofia była niepożyteczną, już dlatego samego „byłaby pożyteczną, aby dowieść, że niepożyteczną jest. „Tudzież ci, którzy nic więcej nie pojęli w filozofii Gre-

„ków, prócz gołych słów, nie mogą tychże Greków po„tępić (zbić ich fałszów przeciwko wierze), póki szczegó„łowo i głęboko ich filozofii nie poznają: gdyż takie „tylko zbijanie jest wiarogodnem, które się opiera na „znajomości rzeczy... Nie należy zaś sądzić, żebyśmy „filozofią Greków, niby czarem jakim uwiedzeni, od wiary „się oddalali, gdyż przeciwnie (przez tę filozofię) zupeł„niej się uzbrajamy i znajdujemy towarzyszkę i orędo„wniczkę wiary. Co więcej, wzajemne zestawienie dogma„tów (t. j. prawd filozoficznych z prawdami objawionemi) „wyświeca prawdę, i stąd wynika umiejętność wiary „(*γνωσις*); w czem ma udział filozofia, nie jako główna „nauka (o którą głównie chodzi), ale jako środek do „osiągnienia owocu, który nam z *γνωσι* wyrasta. Albo„wiem przez umiejętne poznanie tego, co umysłem ogar„niamy, utwierdza się przekonanie o prawdziwej nauce „(wiary) [1]).“.

Nakoniec, u niektórych Ojców znajdujemy i czwarty zamiar: aby przez połączenie filozofii z wiarą przyjść do poznania wszechstronnego prawdy. Filozofia, mówi św. Justyn w II wieku i św. Augustyn w V., okazuje nam jedną stronę Prawdy, daje nam poznać Słowo, o ile ono się objawia w świecie przyrodzonym; wiara odkrywa nam drugą stronę tejże Prawdy, ukazuje nam Słowo w sferach nadprzyrodzonych. Filozof więc chrześcijański, łącząc filozofię z wiarą, przychodzi do poznania Prawdy wszechstronnego, poznaje, ile to w tem życiu jest możebnem, całkowite Słowo: *γνωσις του παντος Λογου*. Stąd owa dążność do ogarnienia filozofii i wiary w jeden całokształt, w jeden system — dążność, której już w owych czasach znajdujemy początki, ale która dopiero w w. XIII. miała się wspaniale uiścić w *Summie teologicznej* Tomasza z Akwinu.

---

[1]) Klemens Aleks. I Strom. c. 2.

Ale filozofia wspomnianych Ojców była przeważnie platońską. Scholastyka zaś porzuciła platonizm, a jęła się arystotelizmu — skąd i dlaczego ta zmiana? Chrystyanizm, który nigdy nie podał ręki ani epikurejczykom ani eleatom, t. j. ani empiryzmowi ani idealizmowi, mógł się zgodzić i chętnie się zgodził w głównych punktach tak z Platonem, jak z Arystotelesem — obaj bowiem (jakeśmy widzieli w rozdziale II.) należeli do prądu środkowego. Jest jednak wielka między obydwoma różnica.

Gdy Plato wystąpił na widownię, nie pozostawało z dawnych filozofij: Jońskiej, Pitagorejskiej, Eleackiej jak tylko nędzne szczątki, które szarpali i rozgryzali między sobą Sofiści — sceptyczny materyalizm powszechnie panował. Wprawdzie Sokrates, mistrz Platona, wykazał potrzebę wyższej prawdy, rzucił kilka wielkich myśli, ale nie skupił ich w system, nie oparł ich na filozoficznych podstawach. Plato tedy, chcąc prawdę z tej toni ratować, począł szukać dla niej innego punktu oparcia: zostawił świat empiryczny sofistom, a wzniósł się bezpośrednio do idei twórczych i wiekuistych. Wiedza umysłowa (*νοησις*) mówi Plato, wyraża coś koniecznego, niezmiennego, świat zaś empiryczny nic takiego nie posiada, jest on krainą ustawicznych przemian i przypadkowości, wszystko w nim płynie, wszystko oscyluje między bytem a niebytem; więc nie ten świat jest przedmiotem naszej umysłowej intuicyi, ale świat idealny, ponad krainą empiryi istniejący, którego rzeczy ziemskie są tylko chwilowem i niedoskonałem odźwierciedleniem, a właściwem siedliskiem jest *νους* t. j. Mądrość Twórcy [1]). Te idee, mówi dalej Plato, wi-

---

[1]) Św. Tomasz i inni scholastycy, wykładając teoryę Platona, przedstawiają jego idee, jako istoty odrębnie istniejące. Zdanie to zaczerpnęli od Arystotelesa, który w ten sposób myśl Platona wykłada. Atoli prawie wszyscy dawni platończycy, mianowicie Ojcowie kościelni, z Platonem spoufaleni, nie wątpią, że Plato uważał swoje idee, jako pierwowzory, w Mądrości Bożej odwiecznie istniejące, i zachwycali sie wzniosłością i prawdzi-

dzieliśmy niegdyś w owej wyższej krainie, przed uwięzieniem dusz naszych w ziemskich ciałach; a gdy nas śmierć z tego więzienia uwolni, znowu do ich oglądania powrócimy. Dziś powłoka ciała stłumia w duchu pamięć idei, ale skoro postrzegamy przez zmysły rzeczy ziemskie, przypominamy sobie wiekuiste ich pierwowzory, niegdyś widziane. Zatem, według Platona, empirya nie rodzi wcale umiejętności, ale co najwięcej przypomina ją: *Omni discere est reminisci.*

Arystoteles słuchał wykładów Platona przez lat dwadzieścia. Pojął on i ocenił główną myśl mistrza, że prawdziwa wiedza jest ponad empiryą, w sferze idei; niemniej jak Plato odróżnił on *νοησιν*, poznanie umysłowe, które przenika istotę rzeczy i wyraża ogół, od *αίσδησι*, poznania zmysłowego i wyobrażenia, którego przedmiotem są tylko materyalne jednostki — przez co już odgraniczył się od skrajnych kierunków idealizmu i empiryzmu, a zajął stanowisko w kierunku pośrednim, empiryczno-idealnym. Lecz przytem zrozumiał on, że wiedza umysłowa, odcięta od empiryi na sposób platoński, nie może ani się rozwinąć, ani ugruntować, i że ta *νοησυς* jakol-

wością tej myśli pogańskiego filozofa. (Ob. n. p. św. Augustyna I. Retr. c. 3). Za temże zdaniem przemawiają powody wnętrzne, z innych punktów nauki Platona wynikające. I tak n. p. Plato uznawał, że Bóg utworzył świat z pierwotnej materyi, musiał więc przypuścić w Mądrości Bożej takie pierwowzory stworzeń. Dalej wszystkie te idee uważa on jako jedność, którą nazywa *νους, σοφια*, *λογος* (*de Rep.* 1, 7. *P. hilet. Sop.*); o tem zaś *νους* wyraźnie na kilku miejscach mówi, że nie bytuje jak tylko w Duchu. Wreszcie nazywa on Boga sprawcą *(φοτονργος)* wszystkich idei (*de Repb.* l. 10) i powiada, że *νουσ* i *άληδεια* urodziły się z Tego, który jest przyczyną wszechrzeczy (*Philet*). — Być może, że Arystoteles, który zresztą odrzucał potęgę Twórczą i mądrość Boga, minął się z myślą swego mistrza; niektórzy, sądzą, że Stagiryta, chcąc zbić tę teoryę, która mu zawadzała i w którą Plato wplątał niewłaściwe pojęcie ogółu, umyślnie ją przedstawił w przesadny sposób. Zresztą wiadomo, że w całej nauce Arystotelesa znać jakiś antagonizm względem Platona.

wiek radykalnie różna od poznania zmysłowego, jednakowoż w niem musi mieć początek i punkt wyjścia. Tu spotkał się z zagadnieniem, jakim sposobem dzieje się to przejście od poczucia zmysłu do pojęcia umysłowego. Zagadnienie to usiłuje on rozwiązać za pomocą umysłu czynnego *(νους ποιητικος)*, który niejako wykłuwa z materyalnego wyobrażenia myślną istotę przedmiotu i pewnym sposobem wyciska jej wyraz w umyśle biernym, przez co umysł bierny jakby zapłodniony, rodzi pojęcie ogólne *(λογος)*. Ogół więc, podług Arystotelesa, przedmiotowo nie istnieje odrębnie od jednostek, jak chciał Plato, ale jest w nich immanentny, indywidualizowany przez materyę; w podmiocie zaś ogół uwalnia się od tej indywidualności i przybiera formę ogółowości w pojęciu umysłowem; innemi słowy: ogół co do treści jest rzeczywisty, co do formy zaś tylko myślny. Wkońcu, z pojęć ogólnych przez dalsze abstrakcye, t. j. uchwycenie wspólnego rodzaju z odtrąceniem różnic gatunkowych, wznosi się rozum do coraz wyższych ogółów, których szczytem są kategorye, czyli najwyższe rodzaje, nie dające się więcej rozłożyć. Przez analizę zaś tych pojęć odkrywają się aprioryczne zasady albo metafizyczne pewniki, na których zenicie jest zasada sprzeczności[1]).

Jak widać, sławna zasada Arystotelesa: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* jest o sto mil od znaczenia, które jej dają sensualiści. Nie znaczy ona wcale, że pewniki analityczne, ów główny skarb rozumu, wywodzą się z empiryi i z niej zaczerpują swą logiczną pewność, ani też, że pojęcia umysłowe są tylko jakiemś przekształceniem poczucia zmysłowego; ale znaczy ona tylko, że poczucia zmysłu, związkiem czysto psychicznym, wywołują w umyśle ogólne pojęcia; w intuicyi zaś

---

[1]) *Metaph. 4, 3. Το ἀυτο ἀμα ὑπαρχειν τε και μη ὑπαρχειν ἀδυνατον τῳ αὐτῳ κατα το αὐτο.*

tych pojęć umysł odkrywa analityczne pewniki, *a priori* i bez względu na fakt empiryczny. Te pewniki mają się do empiryi pod względem logicznym, jak odwrotny biegun wiedzy, a dopiero z logicznej syntezy obojga powstaje umiejętność. Oto teorya poznawcza Arystotelesa: jej kwiatem jest owa zasada, którą on pierwszy jasno pojął i sformułował: że wiedza ludzka powinna wychodzić z empiryi, a rozumowaniem dążyć do idei.

Na tej podstawie Arystoteles z jednej strony jął się do empirycznego badania natury, a z drugiej strony począł z zebranego materyału budować gmach filozofii. W umiejętnościach empirycznych przed Arystotelesem nie było nic prócz domysłów, mniej lub więcej szczęśliwych, bez ścisłej metody i umiejętnego powiązania — po nim we wszystkich omal gałęziach wiedzy ludzkiej umiejętność już była założoną, a nawet do wysokiego doprowadzoną stopnia. „Zdaje mi się, mówi Cuvier, że „umiejętność gotowa wyszła z głowy Arystotelesa, jak „Minerwa wyszła uzbrojona z mózgu Jowisza. Sam bo„wiem uczeń Platona odkrywa i dowodzi więcej prawd, „wykonuje więcej prac umiejętnych, w życiu 62 lat, ani„żeli przed nim dwadzieścia wieków wydołać mogło". Jego zasady w geologii podziwia Lyell; Flourens nazywa go założycielem anatomii porównawczej; w historyi naturalnej, zdaniem Cuviera, dokładniej opisał zwierzęta, niż sam Buffon, a jego klasyfikacye zwierząt w niejednym punkcie są trafniejsze od poprawek Linneusza. Agassiz nie może się nachwalić jego metody i dokładnej w tej dziedzinie wiadomości [1]). Meteorologię posunął on

---

[1]) „Arystoteles, mówi Agassiz, o niektórych zwierzęcych gatunkach „i ogólnem ich między sobą powinowactwie wiedział więcej, niż dziś o tem „wiemy. Tak nie mieszał on nigdy ludojadów i płaszczki z innemi rybami, „kiedy nowocześni badacze chętnie je w jedną i tę samą grupę połączyć „usiłują. Rzecz szczególna — sam badałem na południowo-amerykańskich „wybrzeżach ryby chrząstkowate (ludojadów i płaszczki) wedle zasad

tak daleko, że wiatry tłómaczył przez działanie słońca na powietrze, tęczę przez załamanie się światła w obłokach, deszcze przez parowanie morza i wiedział o „podwójnym prądzie i wiecznem krążeniu żywiołu wodnego między niebem a ziemią“[1]).

Psychologia nie była jeszcze zaczętą: Arystoteles w swoich trzech księgach: *O duszy* i dodatkowych dziełkach; *O zmyśle, O pamięci, O śnie i czuwaniu* i t. p. stworzył psychologię i od razu na wysokiej postawił ją stopie. We fizyce także niepoślednie uczynił odkrycia ale będąc zupełnie pozbawiony pomocy chemii, która dopiero po wielu wiekach miała się zjawić, nie mógł uniknąć mnogich błędów. I tak przyjął on hipotezę czterech żywiołów czyli pierwiastków wszechrzeczy (ziemi, wody, ognia i powietrza) i czterech własności przeciwnych zimna i gorąca, wilgoci i suchości), z których walki miały pochodzić wszystkie zmiany w świecie fizycznym. Teorya ta pochodziła od starej szkoły jońskiej i opierała się na postrzeżeniach takich, jakie wówczas były możebne. Arystoteles, nie mając zasobów potrzebnych do wykrycia jej błędów, przyjął ją od poprzedników, nadał jej formę umiejętną i uzupełnił ją własnym systemem, zasadzającym się na składzie wszystkich ciał z dwóch rzeczowo różnych składników, t. j. z pierwiastku biernego i obojętnego, zwanego materyą, i z pierwiastku

---

„Arystotelesa, zupełnie tak samo, jak on je przeszło dwa tysiące lat pier„wej w morzu Śródziemnem badał — i muszę wyznać sumiennie, że wia„domości Arystotelesa, tej zwierzęcej dotyczące grupy, w porównaniu z dzi„siejszymi faktami, w naszych zoologicznych dziełach mieszczonymi, stoją „tak dalece wyżej, że opisy i twierdzenia jego temu tylko zrozumiałe być „mogą, kto obrał sobie te zwierzęta za przedmiot specyalnego badania«.— O podstawach przyrodniczych powinowactwa między zwierzętami (Plan Stworzenia), odczyt 1-szy.

[1]) Obacz o tem wyborną rozprawę *Etudes de la nature dans l'antiquité*, w Lowańskiej *Revue* 1865, 15 Nov.

specyficznego, nadającego ciału wszystkie jego własności i siły, zwanego formą[1]). Tak powstała fizyka Arystotelesa, chwiejna zapewne w treści, ale przytem tak wykończona pod względem formy umiejętnej, że zaimponowała następnym wiekom i przez to niezawodnie powstrzymała przez długie wieki istotny rozwój tej umiejętności.

---

[1]) „Arystoteles wprowadził i tę teoryę z spostrzeżeń, ocenionych według ówczesnych pojęć. Uważając, że w ogólności jedne ciała przetwarzają się w drugie, a każde wytworzenie się nowej istoty jest zarazem zepsuciem drugiej i odwrotnie, wniósł on, że wszystkie ciała składają się z dwóch pierwiastków: jednego, który jest substratem tych przemian i nie ma żadnych własności, gdyż wszystkie własności dają się przetworzyć, a drugiego, który te własności specyficzne nadaje i który w tych przemianach powstaje i ginie. Ów pierwiastek bierny, czyli materya (ὑλη), w myśli Arystotelesa wielce się różni od materyi w dzisiejszem pojęciu; u niego materya jest czemś, co nie ma z siebie żadnej jakości, ni ilości, ni nawet samoistnego bytu; μηδε τι, μηδε ποσον, μηδε ποιον; jest ona obojętnie zdolną do wszystkich form, ale bez żadnej formy istnieć nie może. Forma zaś (μορφη, είδος) nie jest samym układem lub kształtem, ale jest pierwiastkiem rzeczowo odrębnym, lubo także nie istnieje odrębnie, ale tylko w zjednoczeniu z materyą. Formy ciał żyjących, t. j. roślin i zwierząt, są też pierwiastkami ich życia, czyli duszami. Materya zawiera w swem łonie bierną możliwość wszystkich form; przyczyną zaś ich aktualnego wytworzenia są działacze naturalne, które, niszcząc jedną formę, tem samem wywołują drugą. Tak n. p. ogień, paląc drzewo, tem samem wytwarza w tej samej materyi formę węgla; w czem się przyczyniają jużto własności specyficzne ognia, jużto usposobienia, pozostałe w materyi po formie poprzedniej. Zatem cztery elementa składowe nie istnieją aktualnie w ciałach złożonych, gdyż każde ciało zawiera tylko obojętną materyę i jedną własną formę; ale są w nich możliwe (κατα δυναμιν): to znaczy, że w ciele złożonem pozostają ślady własności elementów składowych i że po zniszczeniu aktualnej formy, materya naturalnie powraca do tych czterech form pierwotnych. W taki sposób u Arystotelesa niema istotnego składu ciał (z ciał różnorodnych); i tak Arystoteles nietylko obszedł się bez chemii, ale nawet, właściwie mówiąc, nie zostawił dla niej miejsca w swoim systemie.

Nierównie szczęśliwszym był Arystoteles w umiejętnościach czysto racyonalnych. Logikę od razu tak wydoskonalił, że wszystkie późniejsze wieki nietylko z niej korzystały, ale nawet nie znalazły, co w niej poprawić — tak dalece, że w dzisiejszych jeszcze logikach prawie cała treść jest dziełem Stagiryty. W metafizyce rzecz o bycie, o substancyi i spółistności, o czynie i przyczynach, słowem wszystko, co nazywamy metafizyką ogólną, jest u Arystotelesa nietylko ściśle i umiejętnie traktowanem, ale też z dziwną bystrością i głębokością myśli na wskróś zbadanem. Mniej mu się powodzi w metafizyce szczególnej. Nauka o świecie jest przesiąkłą jego zasadami fizycznemi; wieczność i konieczność przypisuje on nietylko pierwotnej materyi, jak Plato, ale też wszystkim rodzajom i całemu porządkowi świata. Bóg u niego jest wprawdzie istotą osobową, czysto duchową, szczęśliwą w kontemplacyi siebie samej; ale ten Bóg mieszka po za granicami świata; o świecie, a przynajmniej o jednostkach nic nie wie, i żadnego innego stosunku do świata nie ma, jak tylko to, że jest powodem obrotu najwyższego nieba, skąd ruch stopniowo aż na ziemię się udziela. Tak więc, gdy u Platona Bóg jest utworzycielem świata, opatrznością, „opiekunem każdego z nas“, Bóg Arystotelesa jest tylko pierwszym motorem machiny świata *(κινητικον)*. W etyce Stagiryty zadziwia jasność poglądów, górowanie czystego rozumu nad namiętnościami i przesądami czasu, dokładność w określeniach cnót i obowiązków; ale cel człowieka jest w tem życiu osadzony; o życiu przyszłem, o szczęściu pozagrobowem niema tam wzmianki i wogóle jest rzeczą co najmniej bardzo wątpliwą, czy Arystoteles uznawał nieśmiertelność duszy.

Co się tyczy samego wykładu, Arystoteles pisze stylem nadzwyczaj zwięzłym i treściwym; w wysłowieniu się mniej dba o jasność jak o surową filozoficzną ścisłość, ale jasnym jest w rozwoju i toku myśli; w twier-

dzeniach jest bardzo oględnym i jakoby bojaźliwym — widać, że się strzeże entuzyazmu platońskiego i chce tylko zimnym rozumem dochodzić prawdy. Poczyna on zwykle od faktu znajomego i postępuje syntetycznie, stawiając krok za krokiem, twierdzenie za twierdzeniem, a każde nowe twierdzenie starannie popiera dowodami. Przed wypowiedzeniem swego zdania przytacza zwykle i dyskutuje zdania dawniejszych filozofów, wytyka ich błędy, potem dopiero własną rzecz roztacza. W ten sposób każdy jego traktat z osobna przedstawia coś wykończonego, zaostrza ciekawość i silnie przemawia do przekonania. W całości jednak plan jego filozofii jest jeszcze bardzo niewykończony: odróżnia on tylko metafizykę ogólną, którą nazywa filozofią pierwszą albo mądrością κατ᾽ ἐξοχὴν — i filozofię drugą czyli podrzędną, w której obejmuje bez planu inne filozofii części i wogóle wszystkie umiejętności. Rozkład jego dzieł, jaki dziś mamy, pochodzi dopiero od Teofrasta lub Apellikona z Teos.

Wszystko zestawiwszy, widzimy, że gdzie idzie o najwyższe prawdy o Bogu, o duszy, o początku i celu świata, Plato jest o wiele wznioślejszym, prawdziwszym, bliższym myśli chrześcijańskiej, niż Arystoteles; Plato nie dochodzi do tych prawd ścisłymi dowodami, ale je odgaduje intuicyą swego geniuszu; gdzie zaś chodzi o umiejętne badanie przedmiotu, o ścisłe dowodzenie i systematyczną wiedzę, Arystoteles niezmiernie przewyższa Platona; i być może, że właśnie dlatego Arystoteles odstąpił od tylu wielkich i prawdziwych myśli swego mistrza, że nie mógł ich umiejętnie dociec i ściśle uzasadnić.

To nam tłómaczy, dlaczego w pierwszych wiekach chrystyanizm posługiwał się platonizmem, a w wiekach średnich przeszedł do arystotelizmu; z początku szło głównie o bronienie dogmatu chrześcijańskiego przeciwko filozofom pogańskim; ku temu zaś celowi najwię-

cej służył Plato, który ze wszystkich pogan najwięcej się do dogmatu chrześcijańskiego zbliża. W średnich wiekach znowu głównem zadaniem było ująć chrystyanizm w system umiejętny, ku temu zaś celowi najlepiej odpowiadała filozofia Arystotelesa, ze wszystkich dawniejszych najumiejętniejsza [1]).

Przenieśmy się teraz myślą do średnich wieków i patrzmy, jak Scholastyka z Arystotelesa korzysta. — Scholastyka [2]), czyli filozoficzno-teologiczna szkoła chrześcijańska w średnich wiekach, powstała bez arystotelizmu. Skoro osiadła nieco i ostygła lawa barbarzyńskich narodów, a nowe społeczeństwo, odrodzone chrztem świętym, uspokoiło się i ukształtowało instytucyą cesarstwa zachodniego — zaraz też, t. j. w IX. już wieku, objawił się znaczny prąd umysłów ku wskrzeszeniu chrześcijańskiej umiejętności. Karol Wielki, a następnie Karol Łysy otaczają się uczonymi, zachęcają ich nagrodami, zakładają po całym zachodzie szkoły; młodzież poczyna się garnąć do uczelni biwialnych i trywialnych, mistrzowie zaś próbują swego talentu i swej erudycyi w wyższych przedmiotach; Alkuin pisze *de Rhetorica*, *de Dialectica*, *de Virtutibus*, Rhabanus Maurus wydaje encyklopedyczne dzieło w 22 księgach *de Universo*, Fredegardus porusza spory o Tajemnicy Ołtarza, Got-

---

[1]) Prócz tej przyczyny, z natury rzeczy wynikającej, wpłynęła też na to przejście od Platona do Arystotelesa i druga przyczyna okolicznościowa: dawni Ojcowie kościelni posługiwali się platonizmem — bo potykali się przeważnie z Neoplatończykami; scholastycy jęli się arystotelizmu — bo ścierali się i walczyli z Arabami, arystotelikami, jak niżej powiemy.

[2]) Imię Scholastyki datuje mniej więcej od XII wieku; wówczas mistrzowie, którzy wykładali teologię systematycznie i w formie umiejętnej nazywali się *Doctores scholastici*, w odróżnieniu od tak zwanych *doctores biblici*, krórzy wykładali dogmat w sposób homiletyczny za porządkiem Pisma św. Później tytuł *doctores biblici* był najniższym stopniem teologicznym w akademiach.

teschalk o predestynacyi, Scotus Erygena porywa się samodzielnie do śmiałego systemu filozofii: — słowem życie umysłowe już wre — zdaje się, że to już zorza pięknego dnia umiejętności i oświaty... Tymczasem ta zorza znika — upływają prawie dwa wieki, a promienia światła nie widać. „Poczyna się wiek, mówi Baroniusz „pod r. 900, który zowią wiekiem żelaznym dla jego „barbarzyństwa i niepłodności w dobrem, wiekiem ołowianym dla brzydkości jego ohydnych występków, wie„kiem ciemności dla braku autorów". Skądże ten szczególny objaw? — Nie trudna odpowiedź: cała cywilizacya owego społeczeństwa pochodziła od Kościoła, całe życie umysłowe wieku IX. roiło się w łonie duchowieństwa; w wiekach zaś X. i XI. cezaryzm uciskał Kościół, duchowieństwo poparte przez władze świeckie, wyłamywało się z karności kościelnej, infuły biskupie i pastorały opackie dostawały się przez świętokupstwo w ręce ludzi niepowołanych, którzy więcej o mieczu myśleli niż o książce — nic więc dziwnego, że w takich warunkach życie naukowe gasło i społeczeństwo poczynało wracać do barbarzyństwa. Wtedy zaś dopiero poczęły na nowo kiełkować nauki, kiedy Kościół zrzucił jarzmo cezaryzmu, t. j. pod koniec XI. wieku. A kto tego odrodzenia sprawcą? — nie kto inny, tylko Grzegorz VII.

Istotnie w czasach Grzegorza, pod koniec XI. wieku, poczyna się ta świetna walka nominalizmu z realizmem, która ożywia całe następujące stulecie i przygotowuje rolę do wielkich dzieł wieku XIII. Tu też pierwszy raz spotykamy się z Arystotelesem, którego logika daje powód i zarazem dostarcza broni do tej walki. Pierwsze to zapoznanie się Scholastyków ze Stagirytą nie było wcale za pośrednictwem Arabów, albo kastylijskich żydów, jak powtarzają nasi historycy literatury. Tłómaczenia dzieł *de Categoriis* i *de Interpretatione,* które mieli w ręku Roscelin, św. Anzelm, Abelard i inni ówcześni

szermierze, nie pochodziły wcale ze źródła arabskiego; gdyż pierwsze takowe tłómaczenia zjawiły się najwcześniej w końcu XII wieku[1]); ale były to wyborne z greckiego tekstu przekłady Boecyusza filozofa i literata.

Przedmiot sporu realistów i nominalistów, o którym daliśmy pojęcie gdzieindziej, nie małej był wagi. Kwestya o uniwersałach czyli ogółach jest zasadniczą dla całej filozofii; warunkuje ona z jednej strony logikę i teoryę poznania, z drugiej metafizykę i wszelkie umiejętności przedmiotowe. Nominalizm, jakeśmy już zauważyli, był powiązany z empiryzmem, a prowadził do sceptycyzmu, jak tego dowiodły teorye Okama i epigonów Lockego. Realizm, skoro przekraczał delikatną granicę, wiódł koniecznie do panteizmu, jak widać u Wilhelma z Champeaux, który ledwo się zatrzymał na brzegu tej otchłani, i u Amalrycha z Chartres, który się w niej zupełnie pogrążył. Szło tu więc o same podwaliny wiedzy ludzkiej — i podobno dlatego filozofia w wieku XIII. tak szczęśliwym puściła się torem, że w XII. wieku, przed rozpoczęciem badań metafizycznych, same te fundamentalne zagadnienia tak długo i tak dokładnie roztrząsano.

Przytem rzecz o uniwersałach nie była dyskutowaną jałowo i tylko w oderwaniu, ale, jak to z istoty jej wypada, przenikała ona całą dziedzinę ówczesnej wiedzy i codzień nowe wywoływała badania. Wprawdzie fizyka i metafizyka dopiero w następującym wieku miały przyjść na porządek dzienny, ale teologia pod wpływem kwestyi o uniwersałach coraz bardziej się ożywiała: zagadnienia o Trójcy, o Wcieleniu, o rządach Boga

---

[1]) Pierwsze takie tłómaczenia arabsko-łacińskie, były przekładem z Awerroesa, sam zaś Awerroes dopiero około r. 1180 swój komentarz napisał. Obacz: *Renan*, *Averroes et l'Averroisme*; *Stöckel*, *Geschichte der Phil.* 2. wyd. str. 126,

w świecie, między Roscelinem, Wilhelmem de Champeaux, Abelardem, Anzelmem, Gilbertem de la Porée, bywały żywo roztrząsane; Piotr Lombardus pisał swe sławne dzieło *IV libri sententiarum*, które długo służyło za książkę wykładową teologii i zjednało autorowi zaszczytny przydomek *Magister sententiarum;* była to pierwsza próba ujęcia teologii w umiejętną całość. Równocześnie dźwigały się nauki prawa i medycyny; niektórzy, jak Jan z Salisbury, poczynali uprawiać literaturę klasyczną; a obok tego całego prądu umiejętnego powstawał drugi kierunek mistyczny, w którym przewodniczyli św. Bernard i dwaj opaci św. Wiktora: Hugo i Richard.

Z tegoż wieku datują fundacye pierwszych uniwersytetów. Dotąd w Paryżu wykładano tylko filozofię i teologię, w Bolonii tylko prawo, w Salernie tylko medycynę; lecz wówczas życie naukowe tak się wzmogło, że dała się uczuć potrzeba szkół powszechnych, w którychby wszystkiego uczono. Takich uniwersytetów w przeciągu półczwarta wieku miało powstać siedmdziesiąt i kilka; pierwsze cztery, w Paryżu, w Reims, w Bolonii i w Salernie, utworzyły się jeszcze w wieku XII. Do tych wszechnic i do innych teologicznych uczelni zbiegały się, już w tymże wieku, z najodleglejszych stron całe legiony uczniów [1]). Mistrzowie nietylko wykładali swą naukę, ale też dyskutowali ją między sobą w ścisłej dyalektycznej formie, w obecności niezliczonego tłumu słuchaczów. Były to istotne turnieje rozumu. Abelard, jak owi rycerze wędrujący, jeździł po Europie od jednej sławnej uczelni do drugiej i wyzywał znakomitych mistrzów na takie zapasy filozoficzne. Nikt nie zdołał się oprzeć jego niezwyciężonej dyalektyce; sam Wilhelm de Champeaux, nie-

---

[1]) Möhler powiada, że pod koniec XII wieku Paryż liczył więcej studentów niż innych mieszkańców. (*Histoire de l'Eglise publiée par Gans* T. II, str. 485).

gdyś jego mistrz i najsłynniejszy wówczas dyalektyk, taką poniósł w Paryżu porażkę, że prawie wszyscy uczniowie porzucili jego szkołę i poszli za Abelardem na górę św. Genowefy, pod Paryżem, gdzie sobie pobudowali chatki koło zaimprowizowanej uczelni nowego mistrza.

Dysputy te wogóle odbywały się poważnie i z pożytkiem dla prawdy i umiejętności; o drobiazgowych kwestyach, o zawiściach szkolnych i innych tego rodzaju wadach, które w wieku XIV. skaziły Scholastykę, wówczas jeszcze nie było słychać. Owszem treścią tych rozpraw były zawsze najważniejsze zagadnienia wiary i rozumu; rzecz się wyjaśniała, błędne lub sofistyczne rozumowania nie łatwo dotrzymały placu, wychodziła na jaw gruntowność nauki i talent mistrzów. Zwycięzca nie tylko odnosił oklaski, ale też gromadził około swej katedry nowy zastęp uczniów; zwyciężony nie rzadko odmienił i odwołał błędne zdanie, jak uczynił Wilhelm de Champeaux po dyspucie z Abelardem. W każdym zaś razie turnieje te przysposabiały i zaostrzały umysły do prawdziwej krucyaty duchowej, którą obaczym w wieku następnym.

Oto czem były średniowieczne dysputy, których prawie żaden z naszych kompendaryuszów literatury nie mija bez rzucenia na nie kilku bezmyślnych żartów. Żarty te dają świadectwo ubóstwa samym żartyjącym; boć przecież oczywista, że duskusya, ścierania się zdań przyczynia się do rozwoju wiedzy spekulatywnej, jak dalece zaś ten czynnik potrzebnym jest w filozofii, pokażemy obszerniej, mówiąc o metodzie filozofii. Ale przypuściwszy tymczasem, że te dysputy niczem innem nie były jak tylko ćwiczeniami, i jak ci panowie mówią, harcami rozumu, jeszcze nie należałoby niemi pomiatać, — przecież historya opisuje z chlubą, poezya idealnie opiewa owe turnieje średnich wieków, w których rycerze popisywali się siłą i zręcznością ciała i zaprawiali się do boju z pogań-

stwem — czyż nie na równą przynajmniej zasługują pochwałę takie turnieje umysłowe, takie igrzyska ducha?

Co się tyczy stosunku rozumu do wiary, Scholastyka XII wieku zwolna przygotowywała owo przymierze filozofii z teologią, które w wieku następnym zawrzeć się miało. Nie grzeszyła zaś wcale zbytniem krępowaniem rozumu „w ciasnych granicach przez teologię zakreślonych", jak twierdzą Wiszniewski i inni, ale raczej cechą jej charakterystyczną była swobodna przedsiębiorczość i śmiałość rozumu, nawet w najwyższych teologii sferach. Roscelin, na zasadach swego nominalizmu duskutując o Trójcy, niemal aż do tryteizmu się zapędził; realiści znowu w tym samym przedmiocie posuwali się nieraz aż do kresu herezyi Monarchianów[1]; Abelard tak mało się krępował dogmatem, że dwa synody w Sens i Soissons zgromić musiały jego zuchwałe wybryki. Sam Anzelm św., lubo błędy obu stron zwalczał i stał wśród swego wieku jako główny ortodoksyi szermierz, jednakowoż tak śmiało w teologii filozofował, że chciał dowodzić istnienia Boga *a priori* i nawet tajemnice Trójcy i Wcielenia rozumem udowadniać[2]. Śmia-

---

[1]) Tryteizm jest herezya, która dzieli Trójcę na trzech bogów; do tego przychodził Roscelin, twierdząc, że natura boska, o ile wspólna trzem osobom, nie jest rzeczywistością, ale tylko *flatus vocis*. Przeciwnie monarchianie, heretycy II. wieku, zaprzeczali rzeczywistą różność Osób; do czego prowadził skrajny realizm, przez to, że zbyt pochłaniał indywidualność wogóle.

[2]) Św. Anzelm nie utrzymywał wprawdzie, że rozum mógłby bez objawienia dociec tych tajemnic, ale tylko, że skoro już wiemy o nich z objawienia, możemy je ściśle rozumowo udowodnić; lecz i to zdanie jest zbyt racyonalistyczne i dzisiejsza teologia odrzuca je stanowczo. Dowodzenie też Boga *a priori* jest dziś w ogólności odrzuconem. — Niektórzy chcą inaczej tłómaczyć myśl Anzelma, ale dosyć przejrzeć jego polemikę o ten argument z Gaunilonem mnichem (t. j. pismo Gaunilona: *Liber pro insipiente* i odpowiedź Anzelma; *Liber apologeticus contra Gaunilonem*), aby się przekonać, że tak istotnie Anzelm rzecz pojmował.

łość ta wogóle szła tak daleko, że już zdawało się grozić niebezpieczeństwo racyonalizmu, a mistycy poczynali już wołać na alarm; tak Gautier, przeor św. Wiktora, pisał dzieło *Contra quatuor libirinthos Franciae* — tak nazywał Abelarda, Gilberta, Piotra Lombarda i Piotra z Poitiers. Słowem Scholastyka ówczesna raczej śmiałością grzeszyła, aniżeli krępowaniem myśli i służalstwem względem teologii.

Taki był stan rzeczy, gdy się rozpoczął wiek XIII, złoty wiek Scholastyki. W pierwszych latach tego wieku pojawiły się po raz pierwszy w Paryżu dzieła metafizyczne, fizyczne i etyczne Arystotelesa, przełożone na łacinę z arabskiego tłómaczenia Averroesa, razem z komentarzem tegoż filozofa. Rzucono się do tej nowości z zapałem — otwierało się pole wiedzy rozległe i ciekawe — umysły pałały młodzieńczą chciwością nauki. Ale ta strawa nie była zdrową. W metafizyce i etyce Arystotelesa były błędy wielkiej doniosłości, podkopujące zasady chrystyanizmu; w komentarzu Averroesa te błędy były jeszcze spotęgowane i oszańcowane wałem filozoficznych dowodów. Władza duchowna, widząc niebezpieczeństwo, które istotnie w takim stanie rzeczy, mianowicie w pierwszej chwili szału, zagrażało wierze, zapobiegła mu na razie zakazem. Już r. 1209 synod paryski zabronił na 3 lata wykładu pomienionych dzieł Arystotelesa. Atoli wkrótce zrozumiano, że umiejętności nie wystarcza stanowisko obronne, że chcąc od wroga być bezpiecznym, trzeba się z nim spotkać z otwartą przyłbicą i w rzetelnym boju go pokonać. Wtedy to rozpoczęła się najświetniejsza era walki umiejętności chrześcijańskiej z umiejętnością pogańską.

Arabowie, będąc ciągle w zetknięciu z Grekami, poczęli już od VII. wieku zdobywać nietylko ich ziemie, ale też ich oświatę i umiejętność. Sułtani z dynastyi Abassidów: Al-Manzor, Harun-al-Raschid, Al-Mamum,

opiekowali się naukami, zachęcali uczonych, kazali tłómaczyć na język arabski dzieła greckich filozofów. Wzmógł się jeszcze ten ruch umysłowy, gdy Hiszpania saraceńska wybiła się z pod panowania Ottomanów, a kalifowie hiszpańscy poczęli współzawodniczyć z Abassidami w protegowaniu nauk i oświaty. W Kordowie, Sevilli, Grenadzie, Toledzie, Walencyi, Murcii, Almerii i prawie wszystkich znaczniejszych miastach muzułmańskich, zawiązały się akademie, powstały wspaniałe biblioteki; biblioteka sułtana Hakema II. liczyła podobno 40.000 tomów; — w tych akademiach kwitły sztuki piękne, madycyna, matematyka, a zwłaszcza filozofia Arystotelesa, którą Arabowie uważali za swą własność i którą już od VIII. wieku umiejętnie uprawiali; — imiona Alfarabiego, Avicenny, Averroesa, Abubacera, Algazela wsławiały filozoficzny geniusz narodu; — słowem, filozofia arabska była już wysoko wykształconą, gdy chrześcijańska, opóźniona przez dwa wieki stagnacyi, była jeszcze w niemowlęctwie. Muzułmanie uważali się za panów świata nietylko potęgą oręża, ale też światłem umiejętności, i zarówno filozofią jak i mieczem zagrażali chrześcijaństwu.

Trzeba było walczyć na obu polach. Rycerze chrześcijańscy pojechali na wschód, by wojować z potęgą wojskową pohańców, doktorowie zaś chrześcijańscy poczęli walczyć z filozofami arabskimi o filozofię Arystotelesa, albo raczej o prawdę filozoficzną i o hegemonię w świecie umiejętności. Była to, jak mówią historycy Stöckel i Weiss, duchowa wojna krzyżowa niemniej chwalebna i niemniej potrzebna dla chrześcijaństwa, niż krucyaty orężne. W krótkim czasie (może w kilkunastu latach) po pojawieniu się tłómaczeń Arystotelesa arabsko-łacińskich, sprowadzono z Carogrodu tłómaczenia grecko-łacińskie [1]),

[1]) Nie mogłem dojść dokładnej daty sprowadzenia pierwszych tłómaczeń Arystotelesa grecko-łacińskich, ale to pewna, jak świadczy Stöckel,

zestawiano jedne z drugiemi, aby pewniej myśl Arystotelesa wytropić, zbijano błędy Averroesa, Avicenny i innych komentatorów i samemu Arystotelesowi nie przepuszczano ilekroć spotkano w nim zdania przeciwne prawdzie objawionej; zdania te zbijano nietylko powagą dogmatu, ale też ścisłymi dowodami filozoficznymi i wykazaniem błędu w racyach Stagiryty. W taki sposób niebezpieczeństwo, zagrażające wierze, zostało uchylone i już w połowie XIII. wieku, za pozwoleniem i poleceniem władzy kościelnej, Arystoteles stał się książką wykładową filozofii na wszechnicach i podstawą filozofii scholastycznej.

Ale w jaki sposób go wykładano? Dziś zarzucają pospolicie scholastykom ślepą wiarę w Arystotelesa; w istocie powaga jego bardzo wiele u nich znaczyła: uważali go za filozofa wzorowego, za przesłańca Chrystusa względem prawd przyrodzonych (*Praecursor Christi*

że już Albert W. używał ich do swoich komentarzów około r. 1230; stąd wnoszę, że tylko kilkanaście, najwięcej dwadzieścia, lat upłynęło między pojawieniem się przedkładów z arabskiego, a sprowadzeniem tekstu greckiego.

Wiszniewski opowiada, jak żydzi hiszpańscy ciemnym a zgłodniałym wiedzy scholastykom „tłómaczyli ustnie Arystotelesa z arabskiego „na język kastylijski, z którego potem robiono tłómaczenia łacińskie, spi- „sując jak co uchem pochwycić się udało, albo przekładając dosłownie, nie „pojąwszy wnętrznego słów znaczenia“. Na jakiej podstawie Wiszniewski wprowadził tych żydów kastylijskich i te tłómaczenia ustne, zaiste nie wiem; nie wiem też, skąd się przekonał o takiej nędzocie i niedokładności tych tłómaczeń Arystotelesa, na których, jak powiada, „Europa zachodnia w ciągu wieków średnich kształciła się“. Ale to wiem, że mam obecnie przed oczyma z jednej strony tłómaczenie łacińskie Arystotelesa, w komentarzu św. Tomasza (z połowy XIII wieku), a z drugiej strony rzetelny tekst grecki Arystotelesa: jedno z drugiem porównywam, znajduję tu i ówdzie kilka słów tekstu opuszczonych, czasem przekład mniej ścisły; ale wszystkie te niedokładności są tak małe, że toku myśli wcale nie przerywają — wkońcu św. Tomasz ze swego tekstu łacińskiego tak dokładnie wyjaśnia myśl Arystotelesa, że nie sądzę, by nasi filologowie z tekstem greckim więcej dokazali.

in naturalibus), nazywali go bez dodatku *Philosophus*. Poważanie to pochodziło w części z przykładu Arabów, od których jego filozofię otrzymali. Bywało ono nieraz zbyt daleko posuniętem i miało swoje złe strony, o których niżej powiemy. Atoli nie była to wcale ślepa wiara. W każdym razie scholastycy byli daleko swobodniejszymi wobec Arystotelesa, aniżeli filozofowie Arabscy; Averroes nie przypuszcza, aby można w jakimkolwiek punkcie odstąpić od Arystotelesa; inni Arabowie, chcąc ocalić koran, a nie naruszyć Arystotelesa, utrzymują, że może być prawdą w filozofii, co jest fałszem wobec wiary. Scholastycy nigdy takiego gwałtu rozumowi nie zadają; gdy Arystoteles staje w sprzeczności z wiarą, wymawiają go wprawdzie tem, że nie miał światła Objawienia, ale jednak zdania jego niemiłosiernie zbijają. W innych rzeczach rzadko kiedy odważają się wprost zaprzeczyć Filozofowi, ale każdemu wolno było wykładać go po swojemu; ponieważ zaś Arystoteles w wielu rzeczach nie wypowiada swego zdania, zwykle jest bardzo zwięzły a nieraz ciemny, Scholastycy korzystali szeroko z tej wolności; i tak, przeciwko Arabom utrzymywali, że Filozof przypuszczał nieśmiertelność duszy, że umysłu czynnego nie uważał za istotę odrębną, ale za władzę ducha ludzkiego i t. d.; między sobą zaś w rzeczach mniejszej wagi na niezliczone rozchodzili się zdania i odcienia, tworzyli rozmaite szkoły, z któremi niżej się zapoznamy. Wkońcu, co najgłówniejsza, Arystoteles nie stanowił bynajmniej całej filozofii scholastyków, ale tylko jej podstawę. Na tym zaś fundamencie budowali oni coraz wyżej ten gmach filozofii, o którego architekturze damy pojęcie w rozdziale następnym. W logice i fizyce, z powodów wyżej nadmienionych, nie wiele przyczynili oni do spuścizny Arystotelesa, ale w metafizyce i filozofii moralnej prześcignęli go niezmiernie. Ich systemy zachowują zawsze zarysy Stagiryty, co chwila

spotkać w nich można zasady i cytaty Filozofa, ale jednak są to pałace z nowa postawione i pełne bogactw rozumu [1]). — Słowem filozofia scholastyczna ograniczoną była z jednej strony powagą objawienia, z drugiej strony powagą Arystotelesa, ale między temi granicami miała wolne pole do samodzielnego badania i dalszego kształcenia się. Stąd w jej rozwoju jest mniej rozmaitości, mniej swobody niż w filozofii pokartezyańskiej, ale za to jest bez porównania mniej ważnych błędów i niema wcale tych potwornych zboczeń, które rozmnożyły się po upadku Scholastyki i skaziły wiarę, obyczaje i rozum.

Ale przypatrzmy się bliżej dziełom filozoficznym XIII. wieku. Dzieła te rozłożyć można na cztery kategorye: komentarze, dzieła polemiczne, prace w naukach przyrodniczych i ścisłych, wreszcie tak zwane *Summy*.

Ponieważ Arystoteles, jak się rzekło, był książką wykładową filozofii, a Piotr Lombardus teologii, pisano komentarze do Arystotelesa jako prelekcye filozofii i komentarze do Lombarda jako prelekcye do teologii [2]). W komentarzach do Arystotelesa głównem zadaniem było wyłuszczyć jego myśl i oczyścić go z błędnych wykładów komentatorów arabskich. Stąd to nowsi krytycy, którzy co najwięcej przerzucili kilka kartek takiego komentarza, zarzucają scholastykom ślepą wiarę w swego Filozofa; Alberta zaś Wielkiego, który w swym komentarzu najściślej trzyma się tekstu autora i nigdy własnego zdania nie wtrąca, przezwali małpą Arystotelesa. Jest to proste *qui pro quo*, zdania scholastyków

---

[1]) O tym stosunku scholastyków do Arystotelesa wyszło w tych latach krytyczne dzieło znakomitego profesora filozofii z Neapolu Salvatore Talamo, pod tyt.: *L'Aristotelismo della scolastica, nella storia della filosofia — studi critici, per S. Talamo;* a nie dawno temu to dzieło już wyszło po francuzku.

[2]) Stąd n. p. komentarz św. Tomasza do Arystotelesa podzielony jest na *lectiones*.

XIII. wieku, a zwłaszcza Alberta, nie trzeba szukać w komentarzach, w których chcą myśl Arystotelesa tłómaczyć, ale w innych ich dziełach, mianowicie w *Summach*. Sam zaś Albert Wielki, zdaniem Stöckla, znawcy tego gruntu, jest ze wszystkich scholastyków najwięcej emancypowany w swych zdaniach z pod kurateli greckiego filozofa.

Prócz tych komentarzów pisano rozmaite dzieła i dziełka, w których pojedyncze zagadnienia, jużto z powodu osobliwej ich ważności, jużto w celu polemicznym szczegółowo i gruntownie traktowano. Takiemi są pisma Alberta W.: *De unitate intellectus contra Averroem — De unitate et origine animae — De intellectu et intelligibili* — i t. d., — tudzież rozliczne pisma św. Tomasza, zebrane pod tytułami: *Quaestiones disputatae* i *Opuscula*.

Z tegoż XIII. wieku mamy także zabytki, świadczące o rozległych i gruntownych badaniach w zakresie nauk przyrodniczych i matematycznych. Albert Wielki zostawił 5 tomów *in folio* badań przyrodniczych. W botanice zakreślił on podstawy morfologii roślin, dochodził praw ich budowy i składu, badał tajemnice ich życia, funkcye różnych organów trafnie określił: „Od Arystotelesa, twórcy umiejętnej botaniki, mówił Meyer, historyk tej umiejętności, botanika zapadła się im dłużej tem głębiej; z Albertem zaś odrodziła się jakby fenix ze swoich prochów“ [1]). Nad fizyką także Albert wiele i samodzielnie pracował; zwiedzając całe Włochy, Francyę, Hollandyę, Niemcy a nawet Polskę [2]), oglądał on i badał szczególniejsze objawy natury i owoce tych badań skrzętnie spisywał. Co więcej, nie ograniczając się na tych

---

[1]) Meyer. *Geschichte der Botanik.* Tom IV. str. 60.

[2]) Obacz Möhler, cytow. dzieło str. 490, Weiss, *Weltgeschichte* T. V, str. 165.

dziedzinach, w których już był Arystoteles drogę wskazał, przeszedł na nowe pola; chemię począł szczęśliwie rozwijać, pierwszy wpadł na trop chemicznych powinowactw, podług Weissa trafił nawet na skład prochu, lubo nie przewidział jego użytku do wojny. Również w fizyologii niepomierne uczynił postępy, jak dowodzi tego traktat *De homine*, umieszczony w drugiej części jego summy *De creaturis*. Pracował też nad matematyką i astronomią. Wkońcu w znajomości natury tak daleko prześcignął swój wiek, że go nawet o czarnoksięstwo podejrzywano.

W ślady Alberta poszedł Rogier Bakon, Anglik, zakonu św. Franciszka; pilnie i zapomocą dobrze zrozumianej metody empirycznej badał on przyrodę, uprawiał także umiejętności ścisłe: jego *Opus maius ad Clementem IV*, które zawiera całą matematykę, optykę i astronomię, zadziwia swem wykończeniem i trafnością wielu poglądów. Atoli błędy w teologii i astrologiczne zabobony Rogera zdyskredytowały jego badania przyrodnicze. Późniejsi scholastycy zamiast iść za przykładem Alberta i Rogera i samego Arystotelesa, i dalej indukcyjnie badać przyrodę, poprzestali na wynikach badań Arystotelesa; w fizyce wzięli kierunek apriorystyczny i oderwany, który oczywiście nie mógł być płodnym; chemię zaś, szczęśliwie rozpoczętą przez Alberta, zostawili pokątnym szperaczom, którzy ją wnet przetworzyli w Alchemię. Zaniedbanie to przypisać należy nietylko zbłąkaniu się Bakona, ale też, jak się rzekło, samym zasadom fizycznym Arystotelesa, które krępowały rozwój tej nauki, a zwłaszcza panującemu prądowi umysłów ku teologii i metafizyce. Fizyka więc w ogólności była najsłabszą stroną scholastyków. Ale w istocie nie można im tego tak dalece brać za złe: wiedza ludzka nie rozwija się zarówno we wszystkich kierunkach razem; jak dziś gorączkowy postęp umiejętności przyrodniczych stłu-

mia rozwój filozofii i umiejętności moralnych, bo porywa swym prądem umysły i opanowuje, że tak powiem, opinię świata naukowego, tak samo wówczas teologia i filozofia miały pierwszeństwo i w swym szybkim rozwoju porywały ducha czasu. Który z tych kierunków *(caeteris paribus)* jest szlachetniejszy, który bardziej humanitarny, t. j. więcej odpowiedni naturze rozumnej człowieka, który dla ludzkości pożyteczniejszy, t. j. więcej do jej celu pomocny, wolno każdemu sądzić podług swych zasad o naturze i celu człowieka.

Jakoż ważniejszemi od wszystkich, wyżej nadmienionych, dzieł XIII. wieku, a charakterystycznymi tej epoki utworami są encyklopedyczne dzieła zwane *Summami;* w nich to właściwie zawiera się Scholastyka i z niemi musimy się bliżej zapoznać, aby sobie o Scholastyce prawdziwe wyrobić pojęcie.

ROZDZIAŁ XI.

Treść dawnej Scholastyki w summach XIII wieku.

Summy scholastyczne i Encyklopedya Hegla — stanowisko i przedmiot Summ — Summa Aleksandra z Hales — Albert Wielki, jego życie i olbrzymie prace — jego Summy — Albert i Tomasz z Akwinu — młodość Tomasza — jego prace i sława — *Summa contra gentes* — historya, plan i treść tego dzieła. — Wykład Tomasza — *Summa theologiczna* — jej wstęp — zarzuty przeciwko stanowisku Scholastyki — Brücker, Hermes, Günter, Hegel i t. p. — protestanci o Scholastyce — pamiętne słowo Lutra — wyjaśnienie rzeczy u Tomasza. — Rozkład summy teologicznej — jej budowa gotycka — jej styl — Scholastyka i architektura XIII. wieku. — Inne zarzuty przeciwko Scholastyce — jej niebotyczność — wykończenie szczegółów — treściwość — słownictwo scholastyczne.

Nazwaliśmy Summy scholastyczne XIII. wieku dziełami encyklopedycznemi: jakoż Summy te nie są encyklopedyami w guście owych dykcyonarzy wiedzy ludzkiej, przez encyklopedystów XVIII. wieku pisanych, w których niemasz innego związku, innej myśli przewodniczącej, jak tylko martwe abecadło; ale są one tem, co Hegel chciał wykonać w swem głównem dziele, które nazwał *Encyklopedyą*, t. j. systematycznym i umiejętnym całokształtem prawdy. Encyklopedystom Wolterowskim, którzy nie zamierzali budować, ale tylko burzyć, wystarczał porządek alfabetyczny, plan negatywny, stosowny do celu negatywnego. Hegel, który chciał zbudo-

wać świątynię prawdy, wpadł na tę samą myśl, co scholastycy XIII. wieku. Ale Hegel nie był w stanie utworzyć Summy — bo najpierw, żyjąc w atmosferze Kanta, przesiąkł najfałszywszemi zasadami filozoficznemi; a podrugie (by użyć wyrazu św. Justyna), bo nie znał jak tylko jedną stronę Słowa, o prawdzie zaś objawionej nie miał jak tylko liche i skrzywione pojęcia. Wciągnął i on w swój całokształt dogmata wiary chrześcijańskiej, bo zrozumiał, że i one należą do jedności prawdy, ale w jego systemie te dogmata święte, zamiast być źródłem światła, są tylko, jakeśmy widzieli, maszkarą i bluźnierstwem.

Inaczej zupełnie wygląda w Summach scholastyków ta synteza prawdy objawionej z prawdą rozumu. Ich Absolut, t. j. Bóg chrześcijański, do którego zmierza ostatecznie wszelka wiedza, którego poznanie jest istotną mądrością, Bóg ten, mówię, Jeden jest i nie masz w Nim żadnej różności — ale my go rozmaicie poznajemy: niektóre z Jego doskonałości objawiają się w stworzeniach i w nich samym rozumem poznane być mogą — to pole prawdy rozumu; inne utajone sa w Jego nieprzystępnem Jestestwie, i tych żaden rozum stworzony dociec nie zdoła, ale On sam raczył nam je w części objawić — to pole prawdy objawionej. Zatem między jedną a drugą prawdą nietylko nie może być mowy o sprzeczności, ale nawet jest związek najściślejszy; jedna jest drugiej dopełnieniem. Z tego wzniosłego stanowiska i filozofia i teologia, jak je dziś pojmujemy, ukazują się jako umiejętności względne i jednostronne, nad niemi zaś odsłania się jedna najwyższa umiejętność, oboje w jedności ogarniająca, wyświecająca prawdę rozumu przez prawdę objawioną, a prawdę objawioną przez prawdę rozumu — tę to umiejętność Tomasz z Akwinu nazywa *doctrina sacra* albo poprostu *sapientia*, a możnaby też ją nazwać filozofią chrześcijańską; — i ta umiejętność była właściwem

zadaniem Scholastyków za dobrych czasów, ona to stanowi przedmiot Summ scholastycznych.

Pierwszą tego rodzaju Summę [1]) napisał z rozkazu Innocentego IV. Aleksander z Hales, Franciszkanin, zmarły r. 1245. Dzieło to zachwyciło współczesnych; siedmdziesięciu teologów, którym Papież polecił jego krytykę, oddało mu największe pochwały, Aleksandra nazwano *Theologorum monarcha*, zakon jego zajął pierwsze miejsce w świecie uczonym, a ta Summa stała się naówczas główną powagą w szkołach teologicznych. Atoli była to dopiero pierwsza próba w tym kierunku; Aleksander w tem dziele mało jeszcze filozofię uwzględnia i prawie wyłącznie zajmuje się teologią; Arystotelesa u niego nie znać, jak tylko w systematyczności wykładu i ścisłej formie dowodów. Summa Aleksandra już o wiele przewyższa dzieło Lombarda, ale jest jeszcze bardzo daleką od Summy Alberta Wielkiego, która się wkrótce potem pojawiła.

Albert, urodzony w Lavingen w Szwabii r. 1193 z zacnego rodu panów na Bollstadzie, młodo wstąpił do zakonu kaznodziejskiego. Pełen zapału do nauki i tej świętej miłości prawdy, z której się rodzą geniusze, słuchał on Aleksandra i innych sławnych mistrzów w Padwie, w Bolonii, w Paryżu; niebawem też odznaczywszy się niepospolitą bystrością umysłu i rozległością wiedzy, został doktorem i założył sławną uczelnię w Kolonii. Imię Doktora uniwersalnego, którem go zaszczycono, nie było wcale czczym tytułem; Albert był niezawodnie najuniwersalniejszym geniuszem, o którym dzieje filozofii wspominają — a co dziwniejsza, był przytem badaczem

---

[1]) Mówię: pierwszą tego rodzaju Summę napisał Aleksander, bo już przed Aleksandrem, Robert z Melun i Stefan Langton wydali dzieła pod tytułem *Summy*, ale były to dzieła bez wielkiego znaczenia i bez tego zakroju, który uważamy za charakterystykę Summ scholastycznych.

gruntownym i myślicielem głębokim. Podziwiają słusznie wszechstronność umysłu Arystotelesa — Albert nietylko to samo pole w całości ogarnął i dawne jego granice znacznie rozszerzył, ale z tem i drugie pole, nierównie przestronniejsze, t. j. cały przestwór prawd objawionych i teologii, w duchu swym połączył. Wspomnieliśmy o jego pracach nad Arystotelesem, którego wszystkie dzieła komentował, nadmieniliśmy także jego rozległe badania przyrodnicze; do tego pocztu dodać trzeba jego pisma, dotyczące teologii pozytywnej i ascezy, jego obszerne komentarze nad Pismem św., nad Areopagitą i Lombardem, jego kazania, jego *Mariale*, dzieło w 12 księgach, wyczerpujące teologię i ascezę o Najśw. Pannie; dodać jeszcze trzeba prace, któremi się przysłużył sztukom pięknym, a osobliwie architekturze. Historyk Weiss nawet utrzymuje, że jego talent i nauka przeważnie się przyczyniły do planu katedry kolońskiej, tego arcydzieła sztuki chrześcijańskiej. Wkońcu dodać trzeba, że ten człowiek przez całe prawie życie piastował wyższe urzędy swego zakonu — że, jako prowincyał Teutonii, obchodził pieszo wszystkie klasztory Niemiec i Niderlandyi — że jako biskup Regensburgski w dwóch latach dyecezyę podupadłą materyalnie i moralnie zreformował i podźwignął — że brał czynny udział w sprawach publicznych, i nawet poselstwa Stolicy św. spełniał — a przytych wszystkich pracach człowiek ten zdołał napisać uczone dzieła, zapełniające (w wydaniu Jammy) 21 tomów *in folio*, na których samo odpisanie, jak uważa Weiss, zaledwo życie człowieka wystarczy. Prawda, że nasz wiek nie ceni foliałów; pewna publika, która codzień stosy czasopism pochłania i dwunasto-tomowe powieści [1]) chciwie czyta, na wzmiankę o foliałach, uśmiecha się pogardliwie i zgóry wyrokuje, że w foliałach nic dobrego być nie

---

[1]) Jak n. p. *Les misérables* Wiktora Hugo.

może; ale szczerze mówiąc, nie widzę racyi tego wyroku. Foliał taki nie pisał się porywczo w kilku dniach, jak powieść lub broszura, ale był owocem pracy i myślenia, budował się jak gmach nie na lat kilka, ale na długie wieki stawiany — dlaczegoż więc przesądzać, że mniej treści zawierać musi? Jakoż wiek XIII. nie bał się foliałów i przeto podziwiając olbrzymie prace i potężny geniusz Alberta, nazwał go Wielkim [1]).

Taki człowiek zdolny był do utworzenia Summy. Albert napisał pod tym tytułem dwa dzieła: jedno o Bogu, drugie o stworzeniu; oba atoli wzajemnie się dopełniają i stanowią niejako dwie części jednej całości. Pierwsze znane pod tytułem: *Summa de Deo*, od autora zaś nazwane: *Summa o przedziwnej znajomości Boga*, zawiera znowu dwa główne działy: 1⁰ rzecz o Bogu w sobie samym, gdzie autor filozoficznie i teologicznie zarazem rozwija, co tylko rozum i wiara o istocie i doskonałościach Boskich dociec mogą; — 2⁰ rzecz o działaniu Boga na zewnątrz, czyli o stworzeniu w stosunku do Stwórcy; tu Albert rozprawia najpierw wogóle o stworzeniu i akcie stworzenia a następnie w szczególności o stworzeniach rozumnych, t. j. o aniołach i ludziach, o ich naturze, o ich początku z Boga, o ich stosunku moralnym do Boga. W drugiej Summie *de Creaturis*, Albert bada stworzenia same w sobie i postępuje w tem badaniu porządkiem genetycznym. W pierwszej części traktuje naprzód *de quatuor coaequaevis* t. j. o czterech pierwotworach, które, zdaniem wówczas w teologii przyjętem, równocześnie na samym początku świata z nicości wyszły, temi są: materya, czas, niebo i duchy czyli Anio-

---

[1]) Niektórzy mylnie przypuścili, że Albert miał nazwisko Gross i że stąd wzięło się Magnus;. inni myślą, że ten przydomek dostał mu się z powodu wielkiego wzrostu. Tymczasem Albert nigdy się nie nazywał Gross, ale *von* Bollstadt, a wzrostu był nadzwyczaj niskiego. Obacz: Weiss, Möhler, Feller, Stöckel i t. d.

łowie. Następnie rozprawia o rozwoju świata z tych pierwotworów, o ukształceniu się ziemi, o rodzajach roślin i zwierząt i t. d., idąc za porządkiem sześciu dni biblijnych. Nakoniec w IIgiej części zastanawia się nad ostatnim tworem boskim, t. j. człowiekiem, i w nim, jako streszczeniu całego świata, bada obszernie i głęboko tajniki wszystkich trzech stopni życia: wegetacyi, zmysłu i życia duchowego.

Taki jest całokształt dzieła Alberta. Z wnętrzną jego treścią zapoznamy się dostatecznie przy rozbiorze Summ św. Tomasza; Tomasz bowiem całą naukę Alberta w swoją włonił i dalej ją rozwinął z jasnością myśli i stylu, której Albert wcale nie posiadał, i z orlim polotem, którego i geniusz Alberta nie doścignął. Z tego powodu Albert po św. Tomaszu zeszedł zupełnie z widowni: dzieła jego są rzadkie i mało czytane, jego zdania rzadko cytują scholastycy — św. Tomasz zastąpił go i niejako pochłonął. Jakoż mimo to nieśmiertelne zasługi Alberta trwają w umiejętnościach wszelkiego rodzaju, w które tchnął nowe życie [1]), trwają i w samych dziełach św. Tomasza, w których myśli Alberta są tłem i podstawą — a choćby Albert nie miał innej zasługi prócz tej, że wykształcił Doktora Anielskiego, to jedno wystarczyłoby, aby jego imię uwiecznić. Albert Wielki, złożywszy biskupstwo Regensburgskie, które był tylko z przymusu przyjął i krótki czas piastował, powrócił do swoich nauk i do ulubionej celki w klasztorze kolońskim, gdzie w sędziwej starości r. 1280 życie zakończył.

---

[1]) „Dziękujmy, mówi Haureau (*de la philosophie schol* II, pag. 102), dzielnemu odnowicielowi umiejętności, który jej długo zamknięte tory na nowo otworzył. Ta jedna zasługa starczyłaby dla pozyskania nieśmiertelnej sławy, gdyby już jej nie był zdobył uniwersalnością wiedzy i potęgą ducha. Wielki teolog, wykształcony w szkole Ojców, bystry chemik, śmiały astronom, głęboki tłómacz zasad Euklidesa, zupełną rewolucyę w umiejętności swemi pracami wywołał“.

Ale musimy się znowu cofnąć o lat kilkadziesiąt, by ujrzeć najjaśniejszy punkt Scholastyki. Roku 1244, gdy Albert pierwszy raz w Kolonii uczył, przybył tam na jego wykłady młody neapolitańczyk z wysokiego rodu, spokrewniony z cesarzem Fryderykiem I. i królami Aragonii i Sycylii, hojnie od natury obdarzony, zadziwiający jednych niezwykłą urodą, drugich bystrością umysłu, innych delikatnością i szlachetnością uczucia. Młodzieniec ten, porzuciwszy ojczyznę, rodzinę, dostatki, przychodził z Włoch pieszo, w ubogim habicie zakonnym, by nauczyć się w szkole Alberta prawdziwej mądrości. Był to ośmnastoletni Tomasz z hrabiów na Akwino.

Czysta, gorąca miłość prawdy, panująca w duszy zawsze pogodnej, nie znającej zakału niższych popędów — oto główna cecha charakteru Tomasza i jedyny bodziec wszystkich jego dążności. Ta święta namiętność objawiała się w nim od lat dziecinnych. W szóstym roku oddany na wychowanie do klasztoru Monte Cassino, często zagadywał swych nauczycieli pytaniem: co to jest Bóg, a żadna odpowiedź, nie czyniła mu zadosyć. Mając zaledwo lat 17, przekonawszy się, że tylko w Bogu się znajduje pełnia tej prawdy, której szukał i że do jej znalezienia trzeba pokoju myśli i serca, pożegnał świat i wstąpił do zakonu kaznodziejskiego, kwitnącego naonczas nauką i cnotą. Jego familia użyła, by mu w tym zamiarze przeszkodzić, wszelkich godziwych i niegodziwych środków, prośb i groźby, ponęt rozkoszy i ciężkiego więzienia, powagi cesarza i papieża — lecz nic nie zdołało pokonać żelaznego przedsięwzięcia młodzieńca. Odzyskawszy wolność, pospieszył do uczelni Alberta Wielkiego. Opowiadają, że gdy w drodze do Kolonii przechodził przez Paryż, towarzysz, ukazujący mu wspaniałą stolicę, zapytał go, coby dał, gdyby mógł być królem tego miasta? „Wolałbym, odrzekł Tomasz, posiadać wykład św. Chryzostoma do ewangelii Mateusza“. W Ko-

lonii, słuchając Alberta, tak się zatopił w kontemplacyi wielkich prawd, które mistrz wykładał, że spółuczniowie, zrażeni jego małomównością, nazywali go wołem milczącym; lecz Albert, który już odgadywał geniusz młodziana, powiedział im: „Ten niemy wół kiedyś zaryczy, a cały świat go usłyszy“. — Jak wiadomo, spełniła się wróżba; jeszcze za życia św. Tomasz zasłynął w całej Europie, a dziś jego dzieła nietylko znane są po całym świecie, ale też przełożone są prawie na wszystkie języki europejskie, a nawet na grecki, hebrajski, ormiański i chiński; komentarzów zaś do tych dzieł liczą około 700. — Po kilku latach Tomasz towarzyszył Albertowi do Paryża, potem znowu do Kolonii, gdzie już pod jego przewodnictwem miewał prelekcye. Wreszcie w r. 1256, powróciwszy do Paryża, został wyniesiony na katedrę doktorską i począł wykładać Arystotelesa i Piotra Lombarda.

Skoro Tomasza usłyszano, bystrość i głębokość jego myśli, wzniosłość poglądów, a zwłaszcza niezrównana jasność i łatwość, z jaką najzawilsze tajniki teologii i metafizyki tłómaczył, zachwyciły słuchaczów. Natychmiast ustały waśnie, które podówczas rozdwajały uniwersytet, a wszyscy uczniowie i profesorowie skupili się około katedry nowego mistrza. Tomasz wchodził w rolę już wykarczowaną i uprawioną długiemi pracami Alberta, przytem mniej był uniwersalny niż Albert, zaniechał bowiem badania przyrody i wszelkich umiejętności empirycznych, aby całą potęgę swego geniuszu skupić w teologii i filozofii. Ale za to na tem polu nietylko prześcignął niezmiernie swego mistrza i przyćmił wszystkie dawniejsze i spółczesne światła, ale też wszystkie następujące wieki w zdumienie wprawił. Imię Doktora Anielskiego, którem go wówczas przywitała wszechnica paryska, przetrwało wieki, bo było zasłużonem — i dziś jeszcze, mówi Möhler,

św. Tomasz z Akwinu jest Aniołem szkoły, t. j. teologii i filozofii chrześcijańskiej.

Gdy mówimy, że Tomasz ograniczył się na teologii i filozofii, to nie znaczy, by pole jego prac miało być ciasnem. Prócz komentarzów do wszystkich prawie dzieł Arystotelesa, i do ksiąg *Sententiarum* Lombarda, prócz dwóch wielkich Summ, o których powiemy niżej, pisał on mnóstwo dzieł i dziełek, o ważniejszych i trudniejszych zagadnieniach, we wszelkich kierunkach filozofii i teologii; w logice: *De Veritate* — *De demonstratione* — *De natura generis* i t. d.; w metafizyce ogólnej: *De Ente* — *De malo* — *De principio individuationis* i t. d. W psychologii: *De anima* — *De natura verbi intellectus* i t. d. W kosmologii: *De aeternitate mundi* — *De natura materiae* i t. d.; w filozofii o Bogu: *De potentia Dei* — *De divinis moribus* i t. d.; w etyce: *De vitiis et virtutibus* — *De emptione et venditione* i t. d.; nawet w polityce i administracyi: *De regimine principum* — *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae* i t. d.

Lecz i te prace na polu filozoficznem nie wyczerpywały niesłychanej czynności tego ducha: obszerne jego wykłady prawie wszystkich ksiąg nowego testamentu i proroków pokazują głęboką znajomość Pisma św... Jego *Catena Aurea*, wykład 4 Ewangelistów, złożony z najpiękniejszych ustępów 42 Ojców i pisarzy kościelnych, w złote wiano misternie splecionych, świadczy o rozległych studyach nad patrologią, i po dziś dzień jest niewyczerpaną dla kaznodziei skarbnicą. W swym traktacie *Contra errores Graecorum* Tomasz okazuje się dzielnym apologetą, w komentarzu do Areopagity głębokim mistykiem, w pismach *De dilectione Dei* i *De perfectione vitae spiritualis* wzniosłym ascetą. Gdy przytem zważymy, że zawód naukowy św. Tomasza trwał zaledwo 20 lat, gdyż w r. 1274 życie zakończył — że w tymże czasie odbywał długie podróże — że Papież

Klemens IV, św. Ludwik król francuski, Karol król sycylijski, rozrywali go sobie — że uniwersytety: paryski, koloński, rzymski, neapolitański, boloński ubiegały się o zaszczyt posiadania go na swych katedrach — że z różnych stron świata książęta, uczeni, uniwersytety i sami Papieże udawali się do niego po radę i polecali jego rozstrzygnieniu najzawilsze zagadnienia — tudzież, że Tomasz nietylko z katedry uniwersyteckiej wykładał, ale też z ambony niezmordowanie głosił słowo Boże — nadto, że wiele czasu poświęcał dziennie modlitwie — a wreszcie, że przy tych wszystkich zatrudnieniach napisał dzieła, składające (w wydaniu benedyktyńskiem) 19 tomów *in folio*: to już sam ogrom tych prac, choćbyśmy nie znali ich treści, dowodziłby, że są dziełem olbrzyma [1]).

Aby zaś z ich treścią się obeznać, otworzymy dwa główne dzieła św. Tomasza: *Summę przeciwko poganom* i *Summę teologiczną*. — Nie taję, że zabieram się do tego zadania nieśmiało, bo dzieła te tak są pełne treści, że nie chcąc wszystkiego wypisać, trudno nie wpaść w ja-

[1]) Byłoby nie do uwierzenia, że jeden człowiek w tak krótkim czasie zdołał tyle dzieł napisać, gdybyśmy nie wzięli na uwagę, że to nie jedyny przykład w historyi takiej nadzwyczajnej płodności, coś podobnego widzimy w Augustynie, Grzegorzu W., Albercie W., Suaresie i innych — lubo może nikt w tym względzie Tomaszowi nie dorównał. Ale trzeba też wciągnąć w rachunek, że Tomasz miał niemało pomocy od uczniów i przyjaciół, którzy przygotowywali mu materyał i spisywali jego wykłady. Tak n. p. towarzysz jego, Wilhelm Moerbeek, pomagał mu swą biegłością w języku greckim do wyjaśnienia Arystotelesa; inny jego przyjaciel, Reginald de Piperno, opracował podobno na tle jego prelekcyj komentarze do I. księgi *de Anima* i do Ewangelii św. Jana. Tudzież poważni historycy, jak Weiss, Feiler i inni, twierdzą, że Tomasz dyktował równocześnie trzem lub czterem pisarzom o różnych przedmiotach. Nakoniec i to zauważyć należy, że czas modlitwie poświęcony nie ujmował, ale przyczynił mu nauki. Gdy razu pewnego św. Bonawentura, odwiedzając Tomasza zapytał go, z jakich książek czerpie tyle mądrości, Tomasz wskazując na krzyż, wiszący nad klęcznikiem, odpowiedział mu: „Oto moja książka, z której się najwięcej uczę“.

łowy spis rzeczy, któryby raczej uwłaczał tym arcydziełom, aniżeli uwydatnił ich wartość. Jednakowoż, chcąc dać czytelnikowi pojęcie o istocie Scholastyki, nie możemy się od tej pracy uchylić.

Pierwszą z tych Summ, pod tytułem *Summa contra gentes*, napisał Tomasz między r. 1261 a 1264 na żądanie św. Raymunda Pennafort, który wówczas poświęcał się nawracaniu Maurów i w tym celu prosił św. Tomasza o treściwy a umiejętny wywód prawdy katolickiej. Odpowiednio do takiego zadania stanowisko tego dzieła jest filozoficzne, czyli czysto rozumowe; a zasady Arystotelesa rozpowszechnione u Maurów, jako też błędy filozofów arabskich, są w niem szczególnie uwzględnione. Autor nie przypuszcza u czytelnika wiary chrześcijańskiej, ale tylko zdrowy rozum i szczerą żądzę prawdy, a na tej podstawie zamierza go wprowadzić do prawdziwej mądrości.

Poczyna tedy od zagadnienia: *Quod sit officium sapientis:* co jest zadaniem mędrca, albo miłośnika mądrości — a rzuciwszy kilka trafnych poglądów na względne pojęcia mądrości między ludźmi, wywodzi z nich, że jako względna mądrość zależy na zastosowaniu odpowiednich środków do poszczególnych celów, tak mądrość bezwzględna i najwyższa, do której mądry dąży, zasadza się na poznaniu ostatniego celu, będącego oraz pierwszą wszechrzeczy przyczyną i na skierowaniu swych postępków do tegoż celu; tudzież przekłada, jako to poszukiwanie mądrości jest między wszystkiemi zatrudnieniami człowieka najdoskonalszem, najwznioślejszem, najkorzystniejszem i najwięcej uszczęśliwiającem serce ludzkie. Następnie stawia sobie pytanie: jakim sposobem prawdy o ostatnim celu i pierwszej przyczynie, t. j. o Bogu dociec można; — odpowiada zaś, że wiele o Nim prawd samym rozumem dojść możemy, ale jednak nie wszystkich. Czego najpierw wnętrzną przyczynę odkrywa w tem, że nie mamy intuicyi jestestwa Boga, zatem też wiele

z Jego przymiotów musi dla nas pozostać tajemnicą. To samo wywodzi dalej, jużto z doświadczenia, które i w rzeczach przyrodzonych pokazuje nam niedostatek naszych władz poznawczych, jużto z samej istoty naszego rozumu, który, będąc ograniczonym, nie może przyjść do bezwzględnego poznania przedmiotu nieskończonego. Nawet między ludźmi, mówi św. Tomasz, lubo równymi w naturze, jeden umysł pojmuje to, co dla drugiego jest niedostępnem; „jak więc bardzo głupim byłby prostak, któ„ryby rzecz jakiegoś filozofa potępiał jako nieprawdziwą, „dlatego samego, że jej pojąć nie może, tak i nierównie „więcej głupim byłby człowiek, któryby podejrzywał „o fałsz objawienie Boże dlatego, że go ludzkim rozu„mem przeniknąć nie zdoła". Zaczem pokazuje autor, że nietylko możliwem jest, ale ze wszechmiar odpowiedniem i wielce dla człowieka pożądanem, aby mu Bóg objawił prawdy nadrozumowe; tudzież, że wiara w takowe prawdy, od Boga podane, nie jest płochością, ale uszlachetnieniem i oświeceniem rozumu ludzkiego; wreszcie, że prawda wiary nie może być w sprzeczności z prawdą rozumu. — Co się tyczy sposobu przekładania obu rodzajów prawd, mówi, że prawdy rozumowe o Bogu mają być filozoficznie dowiedzione, dowodami ścisłymi, któreby niewiernego przekonały; prawd zaś nadrozumowych nie należy niewiernemu filozoficznie dowodzić, gdyż ścisłych na nie dowodów rozum ludzki dać nie może, ale co najwięcej dać może racye, wskazujące odpowiedniość rzeczy, racye, które mogą posłużyć na pociechę wiernych, ale niewiernego mogłyby raczej odstręczyć, dając mu do myślenia, że wiara nasza w te tajemnice opiera się na nieścisłych dowodach — gdy tymczasem ona właściwie na słowie Bożem stoi. Jednakowoż, chociaż tych tajemnic pozytywnie się nie dowodzi, trzeba, mówi Tomasz, rozumowo zbić pozorne racye przeciwne, które niekiedy niewiernych od przyjęcia wiary odwodzą, a które zawsze

zbić można, gdyż, skoro prawda prawdzie się nie sprzeciwia, w każdym dowodzie przeciwnym wierze musi być jakaś nielogiczność.

Na tej podstawie św. Tomasz roztacza plan swego dzieła. Według powyższego podziału prawd, dzieło rozpada się na dwie główne części: jedna obejmuje prawdę rozumową, druga prawdę nadrozumową. Pierwszej części taki rozkład podaje autor: „Skoro zamierzamy „drogą rozumową dochodzić tego wszystkiego, co umysł „ludzki zdoła o Bogu dociec, naprzód nastręcza się „nam badanie o Bogu w sobie samym, po drugie o po„chodzeniu stworzeń od Boga, jako ich początku, po trze„cie o zwrocie i dążeniu stworzeń do Boga, jako ich „końca". Przyznam się, że gdy pierwszy raz ujrzałem ten rozkład, wpadłem w zdumienie — i dotąd podziwiam wzniosłość, głębokość, a przytem naturalność i prostotę tego planu.

Po takim wstępie przystępuje św. Tomasz do samego wykładu; — stósownie do powyższego podziału, pierwsza część zajmuje trzy księgi, druga stanowi czwartą.

W Iszej księdze roztacza Tomasz filozofię o Bogu. Poczynając od rzeczy o istnieniu Boga, odrzuca on dowód Anzelma i wszelkie wnioski *a priori*, tudzież błędne mniemanie, że o Bogu wiemy tylko z wiary, a rozumem Jego istnienia dowieść nie możemy; sam zaś rozwija dowód kosmologiczny Arystotelesa, t. j. z względności i przemian, które się w świecie okazują, wywodzi konieczne istnienie pierwszej przyczyny bezwzględnej i nieodmiennej. Potem, przechodząc do atrybutów boskich, pokazuje, że główną drogą do poznania tych, jest *via remotionis*, t. j. uchylanie niedoskonałości stworzeń. Zaczem dowodzi z zadziwiającą ścisłością i głębokością, jako jestestwo Boże jest bez początku, czyli wieczne — bez składu i materyalności, czyli czysto duchowe — bez żadnych przypadłości, ni możliwości odmian, czyli czy-

stym bytem, szczerym aktem, przez się istniejącym, *purum esse, actus purus;* dowodzi także, że Bóstwo nie jest ogółem, ni bytem wszystkiego, jak marzą panteiści, ale istotą ponadświatową, nieskończoną w doskonałości, przechodzącą nawet wszelkie kategorye i pojęcia ogólne z bytu stworzonego wzięte, że zatem nasze pojęcia o Bogu nie są właściwe, lubo jednak nie są wcale fałszywe, ale niejako przybliżone, analogiczne. Z tej doskonałości Bóstwa, wysnuwa dalej pojęcie Jego dobroci, pokazuje, że Bóg jest istnem dobrem, wykluczającem wszelką ujemność i wszelką możliwość złego, dobrem sam w sobie i dobrem wszelkich innych istot: *omnis boni bonum.*

Tak określiwszy istotę Bóstwa, św. Tomasz przechodzi do jego wnętrznej działalności, t. j. do wiedzy, woli i życia w Bóstwie. Dowiódłszy, że Bóg ma świadomość i wiedzę ogarniającą wszelką prawdę, zapuszcza się w samą naturę tej wiedzy Boskiej. Arystoteles, wychodząc z zasady, że przedmiot jest przyczyną wiedzy, a przeto musi stać na równi z wiedzą, albo wyższym być od niej, przyszedł do wniosku, że Bóg nie zna świata, gdyż świat jest względem niego istotą zbyt nizką — a więc tylko siebie samego w wiekuistem szczęściu kontempluje. Tomasz nie przeczy samej zasady, z której Stagiryta wychodzi, ale wykazuje, że z niej to jedno wynika, iż Bóg nie czerpie swej wiedzy, jak my to czynimy, z rzeczy przedsobnych — nie wynika zaś, że Bóg o świecie nic wiedzieć nie może, Jestestwo boskie, mówi Tomasz, jest w rzeczy samej jedynym przedmiotem właściwym i niejako bezpośrednim intuicyi Boskiej, ale to jestestwo, będąc nieskończonem, zawiera *eminenter* wszelkie stopnie doskonałości, jest wyrazem wszelkiej prawdy, pierwowzorem wszelkiego bytu. Bóg tedy, patrząc wiekuiście w swoje Jestestwo intuicyą wyczerpującą, w niem niejako czyta wszelką prawdę, widzi nieskończony szereg

możliwych odwzorowań tego nieskończonego pierwowzoru, t. j. wszystkie istniejące i możebne stworzenia. Mądrość więc Boża wszystko ogarnia i tajniki serc przenika i najniższe istoty ogląda — a jednak zawsze jest od stworzeń niezawisłą, zawsze jest jednym, wiecznym, nieodmiennym aktem intuicyi Bóstwa [1]). Niemniej wzniosłą jest teorya Tomasza o woli Boga. Arystoteles i Arabi zważając, że Bogu na niczem zbywać nie może, utrzymywali, że Bóg nie ma woli, ni chcenia. Św. Tomasz,

[1]) Jak widać z tej osnowy, nauka św. Tomasza o wiedzy Boga ma się odwrotnie do teoryi nowszych niemieckich filozofów. Ci utrzymują, że Absolut poznaje się przez to, że odróżnia się od stworzeń (czyli objawów), któremi się ogranicza — że jego wiedza odbija się niejako od stworzenia — a stąd dopiero powstaje w nim świadomość. Tomasz przeciwnie uczy, że Bóg w intuicyi swego jestestwa poznaje stworzenia i w świetle tej wiedzy je tworzy. Innemi słowy: u tych filozofów Absolut wie o sobie z stworzeń, u św. Tomasza, on wie o stworzeniach z siebie. Tomasz wychodzi z zasady, którą powyżej dowiódł, że jak wiedza, tak i samowiedza, jako taka, jest czystą doskonałością, a więc jest przymiotem istoty bezwzględnie doskonałej, a jest w niej niezawarunkowaną i niezawisłą od stworzeń. Ci filozofowie zaś wychodzą z zasady, że samowiedza bez ograniczenia się jest niemożliwą, że świadomość właśnie zależy na odróżnianiu się. Ale skąd taka zasada? jakaż jej racya? — racyi logicznej niema żadnej, prócz powagi Fichtego, który pierwszy tak orzekł. — Jednakowoż i tu na gruncie jest jakaś prawda, którą źle pojęli i przekrzywili na fałsz: fałszem jest, że wiedza wymaga przedmiotu przedsobnego, że „suponuje“ przedmiot różny od podmiotu lub ograniczający go; ale prawdą jest, że wiedza sama przeciwstawia idealnie przedmiot podmiotowi: stąd w samowiedzy sam podmiot przeciwstawia się idealnie sobie samemu, jako poznawający i poznany. Św. Tomasz wiedział o tem dobrze, i w tem właśnie przeciwstawieniu upatruje on głęboką racyę rodzenia się Słowa w Bóstwie i różności Ojca, jako Boga poznawającego się, od Syna jako Boga poznanego. (Obacz *Compend. Theol. cc.* 45, 48, 50, 52). Ale panteiści niemieccy pomieszali to przeciwstawienie się z ograniczeniem siebie, pomieszali to, co jest jakby wynikiem wiedzy, z tem, co jest jej warunkiem poprzednim — i tak, zamiast trafić z św. Tomaszem do rzeczywistego Absolutu, do istoty prawdziwie bezwzględnej, trafili na bożyszcze głuche i ślepe, „przed którem, jak sami wyznają, wzdryga się ludzka natura“.

wytykając fałsz tego wniosku, dowodzi, że w Bogu jest w najwyższym stopniu i bezwzględnie doskonałym sposobem ta dążność duchowa ku dobru, którą nazywamy wolą; atoli, że ta wola ma tylko jeden przedmiot, jedno właściwe sobie dobro, ku któremu dąży z konieczności natury, a oraz nierozdzielnie je posiada — dobro nieskończone i bezwzględne, t. j. samo Bóstwo swoje. Lecz jak wiedza Boga w samej intuicyi Bóstwa widzi wszelkie stworzenia jako odwzorowania swej istoty, tak i wola Boga, miłując koniecznie Bóstwo, tym samym aktem miłuje stworzenia jako ograniczone odblaski swej nieskończonej dobroci; innemi słowy, jak wszelki byt i wszelkie dobro stworzone jest tylko jakimś udziałem *(participatio)* bytu i dobroci Bóstwa, tak też ów wiekuisty akt nieskończonej miłości, którym Bóg miłuje własną dobroć, przelewa się niejako i na stworzenia, w miarę jak one w tej dobroci uczestniczą. Jednakowoż to przelanie się miłości Bożej na zewnątrz, czyli chcenie stworzeń, nie jest wcale koniecznem — gdyż samo Bóstwo, będąc pełnią dobra, nasyca przyrodzoną dążność Boskiej woli i zupełnie ją uszczęśliwia. Stąd względem stworzeń ta wola jest zupełnie wolną; może Bóg dowolnie bytu im udzielić, by w nich odblask swej doskonałości oglądać i ślad swej dobroci miłować — może im go wcale nie udzielić, bo wszelką doskonałość i wszelkie dobro w sobie samym widzi i miłuje. Oto prawdziwe pojęcie istoty bezwzględnej.

Wreszcie św. Tomasz dowiódłszy, że w Bogu jest istotna miłość, istotna radość i skłonności doskonałe, które cnotami zowiemy, a jednak niema w Nim istotnych namiętności — kończy całą księgę rozprawą o życiu i szczęściu Boga, odsłania, ile rozum ludzki pojąć zdoła, czem są w Bóstwie te przymioty, i okazuje, że Bóg nie tyle posiada życie i szczęście, jak raczej, że jest

istnem życiem i samą szczęśliwością *Deus est sua vita, sua beatitudo.*

Druga księga poczyna się od pytania: na co się przyda człowiekowi badanie stworzeń? Na to, odpowiada św. Tomasz, pokazując, jak dalece to badanie pomnaża w nas poznanie Boskiej mądrości, uwielbianie Jego wszechmocy i miłość Jego dobroci. Taka odpowiedź zdziwiłaby niezawodnie dzisiejszych badaczy natury — a jednak jest ona konsekwentnym wynikiem jednego z najoczywistszych pewników filozofii i jednej z pierwszych odpowiedzi katechizmu, na pytanie: na co Pan Bóg stworzył człowieka? — Po tym wstępie rozwija Doktor Anielski i uzasadnia pojęcie tworzenia. Dowiódłszy, że Bóg jest początkiem i przyczyną bytu istot od niego różnych, tudzież, że ma potęgę, czyli działalność twórczą, pokazuje, że ten akt twórczy daje byt z niczego, t. j. bez poprzedniego materyału — że jest zawarunkowany czasem, że jest czynem samemu Bogu właściwym, tak, iż żadne stworzenie podobnego działania mieć nie może — tudzież, że ten akt twórczy jest zupełnie wolny, mogący nie udzielić bytu istotom, które tworzy, a udzielić go istotom innym, którym go odmawia. Wkońcu dyskutuje zarzuty przeciwne i pokazuje, że chcieć wnioskować z przemian, które widzimy w naturze, przeciwko możliwości tworzenia z niczego, jest to wnioskować niedorzecznie: „gdyż „tworzenie nie jest wcale przemianą (jak działania na„tury), ale tylko samą zależnością bytu stworzonego od „jego Początku“ — zatem z takiemi przemianami nie ma nic wspólnego. Co się tyczy czasowości stworzenia, św. Tomasz zbija racye Arystotelików, którzy utrzymywali, że świat musiał istnieć odwiecznie, ale zarówno zbija mniemanie, że musiał mieć początek w czasie — i twierdzi, że lubo faktycznie, jak wiara naucza, świat został stworzonym w czasie, jednak bezwzględnie możebnem było, aby odwiecznie byt od Boga otrzymywał.

Zstępując z tych wyżyn czynów Boskich ku badaniu samych stworzeń, Tomasz rzuca najpierw okiem na całość świata i zastanawia się, skąd i dlaczego taka różność i rozmaitość w stworzeniach? — uchyliwszy zaś mylne zdania i niewłaściwe przyczyny, jak wymaganie samej materyi, wpływ podrzędnych działaczów i t. p., rozwija wzniosłą myśl: że, ponieważ wszelki skutek musi nosić jakieś podobieństwo swej przyczyny, a stworzenie nie może nigdy dostatecznie wyrazić doskonałości swego Twórcy, trzeba było, aby w nieskończenie rozmaitych postaciach i naturach odzwierciedlało niejako rozmaite promienie jednej i niepodzielnej natury Bóstwa. Pokazuje też, jak w tej rozmaitości, ujętej w jedność harmonii, odbija się nieskończoność Boskiej mądrości.

Po tych ogólnych poglądach, przechodzi autor do badania poszczególnych natur stworzonych. Na pierwszem miejscu wypadałoby rozprawiać o świecie materyalnym i skreślić kosmologię. W innych swych dziełach św. Tomasz niemało o tym przedmiocie pisał — lubo, jak się rzekło, nie mogąc oddawać się samodzielnym studyom nad przyrodą, nic nowego w tej mierze nie tworzył, ale przyjmował fizyczne i kosmologiczne zasady Arystotelesa, wówczas powszechnie uznane. Atoli w tej Summie, w której, według założenia, zmierza prosto do szczytu mądrości, to jest do Boga i, jak mówi poeta, *semper ad eventum festinat*, ta część filozofii zdała mu się mniej odpowiednią do celu — o ile że stworzenia nierozumne tylko pośrednio do Boga się odnoszą — przeto pomija ją całkiem i od razu przechodzi do duszy ludzkiej.

Tu naprzód udowodniwszy, że całokształt świata wymaga, aby istniały istoty rozumne, Tomasz roztacza i uzasadnia cały system psychologii. Plato zgodnie ze swą teoryą o pierwotnem życiu dusz w krainie idei, uważał obecne połączenie ducha z ciałem jako karę, sa-

mego zaś ducha jako istotę w swej naturze kompletną, uposażoną z góry skarbem pojęć i wiedzy, dla której ciało nie jest pomocą, ale więzieniem; zatem też by życie ciała tłómaczyć, przypuszczał w niem inne podrzędne dusze. W innym kierunku błądzili filozofowie arabscy, pojmując umysł jako istotę odrębną, jedną, udzielającą się tylko w myśleniu pojedynczym ludziom. Epikurejczycy znowu identyfikowali duszę z ciałem, umysł ze zmysłem. — Św. Tomasz rozprasza te chmury błędów, zaciemniające prawdę, zbija zwycięsko wszystkie racye, które na ich poparcie przywodzono, i odsłania dla psychologii prostą drogę między wertepami idealizmu, a przepaścią materyalizmu. Dowiódłszy filozoficznie duchowości duszy ludzkiej, pokazuje on, że jej połączenie z ciałem nie jest gwałtownem, przymusowem, ale naturalnem, że duch i ciało stanowią najściślej jedną naturę. Stąd już wypada, że takie zjednoczenie, jako dzieło Twórcy, nie może być uszkodzeniem części zjednoczonych, ale musi być ich dopełnieniem, ich przyrodzoną doskonałością; te części więc, t. j. duch i ciało, muszą mieć z przyrodzenia potrzebę wzajemnego połączenia; a przeto już nie mogą być same w sobie naturami zupełnemi, lecz dopiero w zjednoczeniu muszą się dopełniać. W ten tylko sposób może człowiek być prawdziwie jedną naturą i dziełem godnem mądrości Boskiej. Z tego stanowiska Tomasz, rozwijając dalej stosunek duszy do ciała, zatwierdza główne zasady psychologii Arystotelesa, pokazuje, że dusza jest formą ciała i pierwiastkiem jego życia, odróżnia jej władze duchowe niezawisłe od organu, od władz zmysłowych i organicznych; przyjmuje także Arystotelesa noetykę, podług której, jakeśmy widzieli, umysł jest z początku *tabula rasa*, a dopiero przez pośrednictwo zmysłów wzbogaca się w pojęcia. Św. Tomasz wyprowadza tę teoryę z samej istoty człowieka, dowodząc, że gdyby dusza ludzka miała pojęcie wrodzone lub nabywała je skądinąd, niezależnie

od zmysłów, to już połączenie duszy z ciałem i same zmysły nie miałyby żadnej racyi bytu, a duch ludzki byłby jak aniołowie, istotą w naturze swej kompletną, niezdolną naturalnego z ciałem połączenia. Tak więc, co Arystoteles postawił w psychologii na drodze empiryi, to samo św. Tomasz z wyższego stanowiska odkrywa i uzasadnia *a priori*. Następnie, rozprawiając o początku duszy i o jej losie pośmiertnym, dowodzi ściśle, czysto filozoficznymi wnioskami, że dusze ludzkie nie istniały odwiecznie — że nie pochodzą od rodziców, ale że każdą duszę, stałem natury prawem, skoro w przyrodzie znajdują się odpowiednie warunki, sam Twórca wszechmocą swą z nicości wywołuje — wreszcie, że dusza ludzka jest nieśmiertelną. Nakoniec, wznosząc się jeszcze wyżej, z wymagań planu i zupełności wszechświata wnioskuje, że muszą także istnieć szczere duchy od ciał niezawisłe, które aniołami nazywamy, i zapuszcza się w głębokie badania nad ich rozumem, wolą i rozmaitą działalnością.

Ta druga księga jest więc jakoby statyką stworzeń; trzecia jest ich dynamiką, jej treścią, jak się rzekło, jest dążenie stworzeń do celu i prawo tego dążenia. Poczyna się tedy ta księga od pojęcia celu. Wszelki działacz, dowodzi św. Tomasz, działa dla celu: istoty rozumne zamierzają cel, nierozumne zaś dążą doń z nastroju swej natury — któryto nastrój jest rozumnie zastosowany do celu i w zamiarze celu pierwotnie utworzony. Dalej, rozwijając tę dzielność celu, pokazuje autor, że cel o tyle powoduje, o ile ma w sobie dobro — że więc dobro jest powodem wszelkich dążeń. Tu wyłuszcza on istotę dobra i zła, dowodzi, że zło nie może być bezwzględnem, że samo w sobie nie jest bytem, ale tylko brakiem — tudzież głębokie rozwija myśli o stosunkach zła do dobra, o powodach zła i sposobach, jakimi ono wśród dzieł Bożych powstaje. Zaczem dowodzi, że jeden jest cel ostatni wszechrzeczy i jedno dobro najwyższe,

t. j. Bóg — a w cudnym wieńcu filozoficznych wywodów okazuje, jak wszystkie istoty, nawet materyalne, dążą do Boga i w swem ciągłem udoskonaleniu się zmierzają do podobieństwa z doskonałością Boską.

Zstępując w szczegóły, po kilku uwagach o ruchach i dążeniach istot nierozumnych, pośrednio tylko do Boga się odnoszących, zastanawia się św. Tomasz nad przyrodzoną dążnością duszy ludzkiej do szczęścia; konstatuje istnienie tej dążności, jej konieczność, i bada rozumowo, jaki jest właściwy i przyrodzony jej przedmiot. Rozbiera tedy jedne po drugich wszystkie przedmioty, w których człowiek szuka lub szukać może swego szczęścia—a uchyliwszy wszystkie inne, nawet takie, jak cnota i umiejętność wszechświata, w których Arystoteles osadzał szczęśliwość — pokazawszy, że to wszystko nie może serca ludzkiego nasycić — dowodzi filozoficznie, że tylko intuicya Bóstwa może zupełnie człowieka uszczęśliwić, a zatem, że Bóg jest przyrodzonym celem aspiracyi duszy, właściwym końcem człowieka.

Tak oznaczywszy cel dążeń wszechrzeczy, przystępuje św. Tomasz do badania prawa tych dążeń, czyli prawa natury, w pełnem tego słowa znaczeniu. Ukazuje najpierw wogólności, jak to prawo nie wyklucza Opatrzności, ale raczej jest jej wyrazem i niejako uzewnętrznieniem, jak rządzenie i działanie Boga w wszechświecie i w pojedynczych istotach nie znosi bynajmniej rzeczywistości działań tych istot, nie odbiera czynnościom stworzeń ani ich wolności, ani przypadkowości, ale zlewa się z niemi w doskonałej harmonii. Dalej w wszczególności, rozprawiając o prawach natury materyalnej, odkrywa racyę ich bytu, ich stałości, ich konieczności — dowodząc przytem, że ta konieczność nie przeszkadza skuteczności modlitw i nie usuwa możliwości cudów. Wreszcie przychodzi do praw istot rozumnych, czyli do prawa natury w ścisłem znaczeniu. Prawo to, według

Tomasza, nie jest rozporządzeniem ludzkiem, ani nawet dowolnym nakazem Boskiem, ale jest modłą czynów, wynikającą koniecznie z istoty człowieka i przyrodzonych jego stosunków do Stwórcy i innych stworzeń. Bóg może niczego nie tworzyć, ale skoro tworzyć chce, z konieczności rzeczy działa w mądrości, zatem w zamiarze celu; tworząc więc istoty rozumne i wolne, również z konieczności zamierza i chce, by one wolnymi czynami dążyły do celu swego, stosując się w tych czynach do przyrodzonych stosunków. Ta modła konieczna czynów, o ile zakreślona w odwiecznej Mądrości Bożej, jest prawem wiecznem, o ile zaś poznana przez rozum ludzki (w sumieniu) i przyświecająca woli i postępowaniu człowieka, jest prawem przyrodzonem. Rozum nasz poznać może to prawo, w głównych przynajmniej rzeczach, bez Objawienia, bo może własnemi siłami poznać i cel człowieka i przyrodzone stosunki zależności; z tych zaś rzeczone prawo wynika koniecznie i da się rozumowo wyprowadzić. Na tej podstawie św. Tomasz rozwija filozoficznie zarysy etyki i wywodzi główne obowiązki człowieka względem Boga, siebie samego i społeczeństwa — zbijając w szczególności etyczne błędy Arabów; rozprawia także o sankcyi prawa, o karach, które Bóg wymierza, tudzież o godziwości kar ludzkich [1]).

Czwarta księga, czyli druga część tej Summy, traktuje, jak się rzekło, o prawdach nadrozumowych: obejmuje więc najpierw rzecz o tajemnicy wnętrznego udzielania się Bóstwa, t. j. o wiecznem rodzeniu Słowa i pochodzeniu Ducha św. i o rozmaitych stosunkach trzech

[1]) W temże miejscu św. Tomasz załącza rzecz o łasce Bożej, która, przyznać trzeba, należałaby raczej do księgi następującej, gdyż łaska, o której tu mowa, jest darem nadprzyrodzonym, którego potrzeba nie może być rozumowo dowiedziona, tem mniej prawa, według których się udziela — a przeto rzecz ta należy do zakresu prawd nadrozumowych, którym ostatnia część tej Summy się poświęca.

osób w Trójcy św.; — po drugie o tajemnicy nadprzyrodzonego zjednoczenia Boga ze stworzeniem, czyli o Wcieleniu; — po trzecie o tajemnicach, przez które życie nadprzyrodzone z Boga Wcielonego spływa na innych ludzi, czyli o Sakramentach; — po czwarte o tajemnicach przyszłego życia w porządku nadprzyrodzonym: o zmartwychwstaniu ciał, o piekle i czyścu, o sądzie ostatecznym i stanie świata po sądzie. W każdej z tych tajemnic Tomasz tłómaczy głęboko naukę wiary, odsłania, ile to być może, jej wnętrzne rozumienie i zbija przeciwne zarzuty ze strony metafizyki, pokazując, że lubo tu rozum nie wszystko zdoła zgłębić, jednak w niczem nie widzi sprzeczności, nigdzie bezwzględnej niemożliwości logicznie dowieść nie może.

Taka jest w zarysie treść Summy *Contra Gentes*. Wykład jest jasny a treściwy; wszystko, co Tomasz mówi, jest tak przeźroczystem, że na pierwsze czytanie zdaje się, że się wszystko rozumie — a przytem tak głębokiem w treści, że gdy go się po raz dziesiąty czyta, jeszcze się wiele nowego odkrywa. W rozwoju swej rzeczy Tomasz idzie wciąż prosto do celu, nie zbaczając w żadne dygresye, nie zniżając się nigdy do kwestyj podrzędnych, nie tłómacząc się rozwlekle; rzuca tylko w swym szybkim pochodzie perły myśli i dowodów, zostawiając ich wyłuszczenie umysłowi czytelnika. Stąd całe to dzieło zmieściło sie w jednym tomie *in quarto*, a dostarczyło materyału do wielu foliałów komentarzy.

Jakoż *Summa Contra Gentes* jest dopiero próbą i przegrywką do drugiej Summy, zwanej *Summa theologica*, która słusznie uchodzi za arcydzieło Scholastyki, a którą Tomasz napisał w zaciszu klasztoru neapolitańskiego, między rokiem 1270 a 1274, t. j. już pod końcem swego zawodu, będąc w sile dojrzałego wieku i dojrzałego geniuszu.

Przedmiot tego dzieła jest ten sam, co Summy przeciwko poganom: *Catholica veritas, sapientia*, mądrość chrześcijańska w swej całości ujęta — ale stanowisko jest zupełnie inne. Tam rozprawiał Tomasz jako filozof chrzescijański z filozofami arabskimi, tu przemawia jako mistrz do swoich uczniów, wiernych synów Kościoła, znających i przyjmujących bezwzględnie naukę wiary. „Ponieważ mistrz prawdy katolickiej, mówi on na „wstępie, nietylko wykształconych nauczać powinien, ale „też początkujących kształcić, wedle słów Apostoła: Jako „maluczkiem w Chrystusie napawałem was mlekiem a nie „pokarmem: zamiarem naszym w tem dziele jest wyło„żyć wszystko, co do religii chrześcijańskiej należy, w spo„sób odpowiedni do nauki początkujących... A przeto, „unikając niepotrzebnych zagadnień, powtarzań i nieładu, „będziemy się starali z Boską pomocą przedłożyć całość „umiejętności świętej krótko i jasno, według wy„magań przedmiotu“.

Po tym skromnym wstępie, który zdaje się raczej katechizm zapowiadać, aniżeli olbrzymie dzieło filozoficzno-teologiczne, które dotąd uchodzi za najszczytniejszy płód umysłu ludzkiego, autor przekłada, czem jest ta *doctrina sacra*, na czem zależy ta synteza teologii z filozofią, która, jak się rzekło, stanowi samą istotę Scholastyki. Tu właśnie jest kamień zgorszenia przeciwników: z powodu tej syntezy, jedni, stawając rzekomo po stronie wiary, obwiniają Scholastykę o racyonalizm; drudzy, niby broniąc rozumu, oskarżają ją o upośledzenie rozumu wobec wiary. Po jednej stronie Brücker woła, że Scholastyka, to nadużycie filozofii w wierze, to sprowadzanie prawd wyższych do zakresu lichej filozofii, która swą dyalektyką wszystko przekrzywia i zaciemnia; Hermes lamentuje, że scholastycy porzucili Pismo św. i Ojców, a świętokradzkim rozumem szperając w dogmacie, usiłowali racyonalności dogmatu dowodzić. Po drugiej stronie

teologowie niemieccy, jak Günter, gniewają się na scholastyków, że nie dowodzili rozumowo dogmatu, filozofowie zaś jak Hegel i niby-filozofowie jak Krupiński, posłyszawszy gdzieś, że kiedyś jacyś scholastycy nazwali filozofię służebnicą teologii, puszczają wodze swej indygnacyi na taką obrazę majestatu królowej umiejętności. Nakoniec prostoduszny Wiszniewski, zaczerpnąwszy i z tych i z owych, na stronie 145 i 157 tomu III. zarzuca scholastykom, że wiedzę rozumową uważali za wyższą od wiary[1]) — a nieco niżej, na str. 161 zarzuca im odwrotnie, że rozum gnębili wiarą, gdyż „jedynym przedmiotem filozofii scholastycznej był zbiór dogmatów, powagą Kościoła do wierzenia podanych, o których powątpiewać pod utratą zbawienia i wyklęciem nie godziło się".

Wiszniewskiemu nie potrzeba innej odprawy prócz zestawienia jego własnych słów. Ci zaś, którzy narzekają na ujarzmienie rozumu i filozofii, wyrażone w tej nazwie filozofii, *ancilla theologiae*, powinniby wiedzieć, że ten wyraz *ancilla* wzięty jest z pogańskiego filozofa Arystotelesa, który nazwał wszystkie umiejętności, jakoteż szczególne części filozofii służebnicami *(δουλαι)* filozofii pier-

[1]) Wiszniewski na poparcie tego zarzutu herezyi przeciw Scholastyce przytacza przecież dowód, *corpus delicti*, tekst jakiegoś Hildeberta: *Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et* (o zgorszenie!) *infra scientiam constituta*. Przytoczenie tego tekstu o tyle się da wyrozumieć, że Wiszniewski pewnie nie widział kontekstu, ale tylko te słowa oderwane z drugiej ręki wypisał; inaczej postrzegłby (co i w samych tych słowach jest dosyć widocznem), że tu nie jest mowa o wierze nadprzyrodzonej w słowo Boże, ale w ogólności o wiedzy opartej na cudzem poświadczeniu, która u scholastyków nazywa się technicznem słowem *fides*, a która oczywiście niższą jest pod względem doskonałości znania, od wiedzy umiejętnej (*scientia*), przenikającej wnętrzne powody prawdy. — Na takichto dowodach stawia się zarzuty przeciwko Scholastyce! Cóż dopiero sądzić o zarzutach stawianych bez żadnych dowodów!

w szej, którą on za najwyższy szczyt wiedzy poczytywał. Cóż więc dziwnego, że filozofowie chrześcijańscy, uznający ponad wszelką prawdę rozumu, prawdę objawioną, nazwali filozofię służebnicą teologii, t. j. umiejętności prawdy objawionej? — przeciwne postępowanie byłoby nielogicznością, sprzecznością z własnemi zasadami, podobnie jak nielogicznym jest pomieniony zarzut w ustach chrześcijanina. Wreszcie owi, którzy nibyto bronią wiary katolickiej przeciwko racyonalizmowi scholastyków, powinniby wiedzieć, że najdawniejsi Ojcowie kościelni, jakeśmy wyżej pokazali, w ten sam sposób filozofowali o wierze; tudzież że najwyżsi stróżowie wiary, Papieże, zawsze Scholastykę protegowali i jeszcze tymi czasy Pius IX potępił w *Syllabusie* (l. XIII) zdanie, które odrzuca metodę scholastyczną, jako nieodpowiednią potrzebom i postępom naszych czasów. Wkońcu powinniby pamiętać, że właśnie ten sam zarzut czynili Scholastyce protestanci; — wiadomo, jak zajadle pierwsi reformatorowie miotali się przeciwko Scholastyce, jak wiele Melanchton i inni przeciwko niej paszkwilów pisali; — znane też jest to słowo Lutra: *Tolle Thomam et diruam Ecclesiam* [1]) — słowo oczywiście przesadne, ale dowodzące, jak dalece system scholastyczny burzycielom wiary w ich robocie zawadzał, a zatem jak dalece fałszem jest, że ten system uwłacza wierze katolickiej.

Ale zamiast rzucać na wiatr te wszystkie skargi, trzeba było zaglądać do źródeł, przeczytać choć pierwszą kwestyę Summy teologicznej, gdzie św. Tomasz *ex professo* zdaje sprawę ze stanowiska Scholastyki i wyłuszcza ten stosunek wiary do filozofii według pojęć scholastycznych. Cóż więc powiada św. Tomasz? „Każda umiejętność, mówi on, wychodzić powinna z pewników, których sama nie dowodzi (art. 8); niektóre wychodzą

---

[1]) Sprzątnijcie Tomasza, a ja zburzę Kościół.

z zasad, danych bezpośrednio przez oczywistość rozumową; inne poczynają od pewników, danych przez umiejętności wyższe, i takowe na wiarę tych umiejętności przyjmują (art. 2). Z umiejętności przyrodzonych najwyższą jest metafizyka, która zaczyna od najwyższych zasad rozumowych, bezpośrednio pojętych (art. 8). Ale jeszcze ponad nią jest *doctrina sacra*, która przyjmuje swe pierwsze pewniki z poręki umiejętności bezwzględnie najwyższej, t. j. Boskiej, i od tych poczynając, rozwija się rozumowo (art. 2). Ta *doctrina sacra* jest więc prawdziwą umiejętnością, gdyż wywodzi się z zasad trybem umiejętnym, *argumentative* (art. 2, 8); a umiejętnością najwyższą, właściwą mądrością, bo poznaje prawdę ze stanowiska najwyższego (art. 6)". — Takie jest istotne znaczenie filozofii w teologii scholastycznej. Najwyższym punktem wyjścia Scholastyki są zasady wiary, podane od Boga; tych filozoficznie dowodzić nie potrzeba, bo żadna umiejętność nie dowodzi pewników, z których wychodzi; ale z tych zasad umiejętność święta rozwija się rozumowo, zatem filozoficznie — dążąc ku wszechstronnemu poznaniu Boga w sobie i w wszechświecie. Nieraz wprawdzie i Tomasz i inni scholastycy argumentują o samych dogmatach, jużto popierając je dowodami czysto filozoficznymi, jużto jeden dogmat udowadniając z drugiego. Ale takie rozumowanie w ich systemie jest niejako drugorzędnem i ma tylko cel polemiczny; te dowody, mówi św. Tomasz (art. 8), nie zmierzają do uzasadnienia dogmatu, który niezachwianie stoi na słowie Bożem, ale tylko do przekonania pogan, którzy nie uznają Objawienia, lub różnowierców, którzy je w części odrzucają. — Po takiem wyjaśnieniu rzeczy, jakiż jeszcze zostaje ślad z powyższych zarzutów? — taka służba filozofii nie jestże stanowiskiem wznioślejszem od jakiegokolwiek samowładztwa w sferach przyrodzonych? — *cui servire regnare est.*

Na tem tedy stanowisku, które św. Tomasz zajmuje w Summie teologicznej, niema już powodu bytu ów podział między prawdami rozumowemi, a prawdami nadrozumowemi, który, jakeśmy widzieli, potrzebnym był w Summie przeciwko poganom; Tomasz nie miesza nigdy pewników wiary z pewnikami rozumu, ale w tej Summie, przemawiając do wiernych, obu źródeł łącznie używa do wszechstronnego poznania prawdy.

Cała Summa rozpada się na trzy główne części.

W pierwszej rozprawia autor o Bogu i pochodzeniu wszechrzeczy z Boga; naprzód więc o Boskiej istocie i jej doskonałościach — potem o udzielaniu się Boga wnętrznem, czyli o Trójcy — wkońcu o udzielaniu się i objawach Boga na zewnątrz, czyli o stworzeniach, t. j. o naturze, człowieku i duchach. W tej więc części rozwijają się w najwspanialszym porządku nietylko teologia i filozofia o Bogu, ale też cała metafizyka ogólna, tudzież cała filozofia natury, antropologia z psychologią i wkońcu pneumatologia o aniołach; — a wszystko zmierza do wyjaśnienia i uwydatnienia doskonałości Boskich — wszystkie stworzenia przesuwają się tu przed oczyma ducha, jako rozmaite odblaski boskiej potęgi, mądrości i dobroci.

W drugiej części rozprawia Tomasz o dążeniu istot rozumnych ku Bogu. Istota bowiem rozumna prócz natury, która nie jest jej dziełem, ale tylko dziełem Boga i objawem Boskiej mocy (a przeto jej badanie do pierwszej części należy), ma nadto własny świat swoich czynów wolnych, w których sama jest, na podobieństwo Boga, początkiem i poniekąd panią. Zatem ten świat czynów, którymi istoty rozumne dążą samodzielnie do swego celu, stanowi drugą część całokształtu prawdy, niejako przeciwstawioną pierwszej, t. j. pochodzeniu wszechbytu od Boga. Tu więc rozwija się całość filozofii i teologii moralnej, włączywszy filozofię i teologię prawa. Od naj-

wyższego celu dążeń rozumnych, aż do ostatnich odcieniów pojedynczych cnót, namiętności i występków, wszystko tu jest, nie prosto z empiryi wzięte i klasyfikowane, jak w wielu nowoczesnych tej treści dziełach, ale z głębi metafizyki i z tajników natury ludzkiej wydobyte, uzasadnione, w świetle wnętrznych racyj rzeczy i wyższych zasad wyjaśnione. Ta druga część rozpada się znowu na dwa działy: jeden jest etyką ogólną, obejmującą wogóle cel, czyny, cnotę, namiętność, wolność, prawo, rząd i t. d.; drugi jest etyką specyalną o szczególnych cnotach i obowiązkach poszczególnych stanów.

Nakoniec trzecia część przedstawia łącznię obu światów, t. j. Chrystusa, przez którego stworzenia rozumne dosięgają swego celu, t. j. łączą się z Bogiem. *Nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze mnie.* Tu najpierw rozprawia Doktór Anielski o samej Osobie Chrystusa, o tajemnicy Jego Wcielenia i o wszystkich czynach, którymi spełnił odkupienie; następnie o środkach, przez które skutek tego odkupienia rozlewa się na ludzkość, to jest o Sakramentach; wreszcie o końcu, do którego to Odkupienie przywodzi, t. j. o zmartwychwstaniu i tajemnicach życia przyszłego.

Plan ten, jak widać, o tyle jest wyższy od poprzedniego, o ile stanowisko, które zajmuje Tomasz w Summie teologicznej, wyższem jest od stanowiska Summy *Contra Gentes;* — jeden plan jak drugi zupełnie odpowiada założeniu. Wdawać się w rozbiór treści tej Summy, jakeśmy to uczynili w Summie poprzedniej, jest niepodobieństwem — musielibyśmy o tem cały tom napisać. Nauka owej pierwszej Summy, z której wskazaliśmy kilka zarysów, w tej się powtarza, ale tylko małą cząstkę tej Summy stanowi. Tamta jest tylko dziełem okolicznościowem, ma wiele braków, całe części filozofii są w niej opuszczone — tu już niema braków ni opuszczeń; Summie *Contra Gentes* nie można nic ująć — Summie zaś

teologicznej ani ująć, ani przydać. W całej dziedzinie teologii i filozofii, w sferach spekulacyi i w zakresie praktyki niema żadnego ważniejszego zagadnienia, któreby w tej Summie nie było podjętem; niema w niej ani jednej kwestyi, ani jednego artykułu, któryby nie zawierał treści doniosłej [1]).

Pod względem formy ta Summa również przewyższa poprzednią. W Summie *Contra Gentes* rozdziały snują się wprawdzie w rozumnym porządku, ale w szczegółach niema systematycznego układu. Podobno cel polemiczny tego dzieła wymagał tej swobody. Summa zaś teologiczna, dzieło *per excellentiam* dydaktyczne, jest pod względem formy utworem wykończonym. Tomasz chętnie porównywał mistrza umiejętności z mistrzem budownictwa; jakoż w tej Summie dał wzór tej architektoniki umiejętnej, o którą próżno się kusili Schelling i Hegel. — Tomasz buduje w stylu gotyckim. Plan jego ogromny a symetryczny rozwija się w hierachicznym systemie rozkładów i podziałów, z których każdy wynika naturalnie z istoty rzeczy i ozdabia całość symetryą swoją; ostatnie podziały kończą się na tak zwanych kwestyach [2]).

---

[1]) Wiem, że takie twierdzenie nieznającym Summy teologicznej wyda się bardzo przesadnem i stronniczem; ale niech łaskawie wezmą do ręki dzieło Tomasza i niech w niem znajdą choć jeden artykulik o takiej kwestyi drobiazgowej, nieużytecznej, o jakie nasi historycy literatury obwiniają całą Scholastykę — a natychmiast to twierdzenie odwołam.

[2]) Podziały te wskazane są nie w samych artykułach, ale w ustępach, umieszczonych na czele niektórych kwestyj — i dlatego wielu znających Summę może na nie nigdy nie zwróciło uwagi. Aby sobie zrobić wyobrażenie o tej artystycznej ramifikacyi planu Summy, rozwijającej się w podziałach zwykle trychotomicznych od głównego rozkładu aż do ostatnich kwestyj, trzeba te wstępy w całej Summie za porządkiem czytać i podziały synoptycznie notować. Te podziały, jak się rzekło, kończą się na *kwestyach* — bo kwestyi już nie dzieli św. Tomasz na podstawie wnętrznych racyj, jak to czyni w wszystkich wyższych rozkładach, ale tylko wymienia na wstępie zagadnienia, które mają być przedmiotem artykułów.

Każda znowu kwestya jest całkowitem *corpus doctrinae* o pojedyńczym przedmiocie i składa się z kilku lub kilkunastu członków czyli artykułów, zawierających tyleż szczególnych zagadnień o przedmiocie kwestyi.

Artykuł, najmniejsza część składowa Summy, jest znowu w sobie całością misternie wykończoną, która przypomina owe misterne fiale gotyckie, rzędem sterczące na ostrołukach. Taka jest jego budowa: w tytule wytknięte jest zagadnienie; — potem 3 części: naprzód wstęp albo zagajenie, gdzie autor przekłada kilka racyj przeciwko zdaniu, które ma w rozwiązaniu postawić — a w przeciwstawieniu, czyli na poparcie tego zdania, cytat z Pisma św. lub którego z Ojców albo sławnych filozofów. — Dlaczego ten wstęp? — bo, zdaniem scholastyków, uczeń umiejętności wyższych nie powinien po prostu połykać twierdzeń mistrza, ale winien zastanowić się nad zagadnieniem, przeniknąć jego trudność, własnym rozumem zdać sobie sprawę, dla jakich powodów to lub owo za prawdę ma uznać — i dlatego to na początku przedkłada mu się *pro* i *contra*, by sam zważył, osądził, a tem samem głębiej pojął rozwiązanie.

Po tym wstępie następuje druga część, samo *corpus articuli*. Tu nie jałową syllogistyczną formą (jak podobno sądzi Wiszniewski), ale w toku mowy prostym, jasnym, treściwym, wyłuszcza się całe zagadnienie. Umysł zdumiewa się, widząc jak rzecz ciemna i zawiła w rękach mistrza z magiczną łatwością rozwija się, rozpromienia, staje się nawskróś przeźroczystą — i pyta się umysł, skąd to niespodziane światło? — a ono tryska z najwyższych zasad metafizyki i teologii, z których Tomasz każdego zagadnienia rozwiązanie wysnuwa. Nieraz samo wyłożenie rzeczy już ją udowadnia; innymi razy po wyjaśnieniu następują dowody; Tomasz nie gardzi dowodami empirycznymi w odpowiedniej materyi, ale

na nich nigdy nie poprzestaje i szuka zawsze wnętrznej przyczyny rzeczy — bo umiejętność jest *cognitio per causas.*

Wreszcie w trzeciej części czyli dopełnieniu przychodzi odpowiedź na racye przeciwne, położone na wstępie: odpowiedź ta jest krótka i dosadna, płynąca naturalnie z powyższego wyłuszczenia rzeczy; czasem nawet żadnej odpowiedzi nie potrzeba, bo już w samem wyłożeniu zagadnienia stopiły się wszystkie zarzuty. Wówczas kończy się rzecz temi słowy: *et per hoc patet responsio ad objecta.* W ten sposób ukształtowany jest każdy z 3106 artykułów, składających to dzieło.

Cała więc Summa teologiczna ma uderzające podobieństwo do tych wspaniałych katedr gotyckich, które w tymże XIII. wieku wzniosły się po Francyi i nadreńskich Niemczech. Jest to jedna myśl, ujęta w proporcyach olbrzymich, i rozwijająca się symetrycznie w bogatą rozmaitość; wszędzie ten sam typ architektury się odtwarza, a nigdy jednostajność oka nie nudzi, bo wszędzie treść nowa, głęboka, a każdy szczegół wykończony. Niema tam tych swawolnych degressyj, dowcipów, oratorskich zaokrągleń, przypominających styl *rococo*, jakich pełno w dziełach wielu nowszych filozofów; niema też owych płaskich form, cechujących tak architekturę jak i pogańską filozofię Hellady, które zdają się mówić, że wszystko na ziemi się kończy; ale przeciwnie wszystkie kształty i postacie są wzniosłe, poważne, ujęte w surowe prawidła — wszystko strzela w górę, ku niebu — zdaje się, że wszystko modli się do Boga.

Ten sam styl gotycki, którego wzór widzimy u św. Tomasza, jest ogólnym charakterem dzieł Scholastyki, mianowicie z XIII. wieku, lubo nigdzie nie występuje w równej wspaniałości i z równem wykończeniem. A po części *inde irae* przeciwko Scholastyce. Niektórych gniewa ta niebotyczność myśli, to odnoszenie wszystkiego do Boga — oniby chcieli sekularyzować umiejętność. Lecz

pamiętać trzeba, że Scholastycy wierzyli, iż Bóg jest pierwszą przyczyną i ostatnim celem wszechrzeczy — zatem można im wybaczyć, że byli logicznymi. Gdy Hegel wszystko do Absolutu sprowadza, czemuż sekularyzatorowie umiejętności nie biorą mu tego za złe? — bo Hegel to pojęcie Absolutu tak dalece przekrzywił, że już ich nie razi w tym Absolucie postać Boga chrześcijańskiego. — Inni, nie pojmując tego wykończenia szczegółów, biorą je za czczą igraszkę dowcipu, za drobiazgowość. Scholastycy, jak i mistrzowie sztuki gotyckiej, szli w tej rzeczy za przykładem natury, która i najmniejsze szczegóły doskonale wyrabia, *maxime miranda in minimis* — albo raczej naśladowali w tem Boga, o którym mówi Pismo: *Dei perfecta sunt opera*. Że niektórzy z naszych historyków literatury i filozofii mają całą Scholastykę za zbiór drobiazgowych i niepłonnych sporów, za „łataninę z różnych zszarzanych okrawków greckiej filozofii", to nas ani dziwi, ani obchodzi — znając źródła, z których się zasilali. Ale to dziwniejsza, że niektórzy poważni katoliccy pisarze, jak Feller, Cantu i t. p. podzielają w części to zdanie, nawet względem Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu [1]). Takim odpo-

---

[1]) Obacz Feller, *Dictionnaire historiqne, art. Thomas d' Aquin, Albert le Grand, Duns Scot* i t. d. Cantu, księga 11, Wydanie niemieckie, T, IV, od str, 1180.

Feller chce bronić Scholastyki przeciwko Wolteryanom, ale sposób, jakim ją broni, zwłaszcza w artykule o św. Tomaszu, zdradza brak znajomości przedmiotu i wpływ ducha czasu, a może więcej uwłacza Scholastyce niż napaści jej przeciwników. Cantu przytacza na okaz tej drobiazgowości, którą Seholastykom zarzuca spis kilkunastu kwestyj, wyjętych z *Mariale* Alberta. Ale zauważyć trzeba, że *Mariale* nie jest dziełem dydaktycznem, lecz utworem wolniejszej osnowy, więcej ascetycznego zakroju, gdzie Albert rozprawia o wszystkiem, co dotyczy czci Matki Boskiej i tajemnic Jej życia. Zresztą, gdyby Cantu był teologiem, wiedziałby, że wiele z tych zagadnień, które tam na śmiech przytacza, są w istocie niemałej doniosłości.

wiadamy, że jeśli nie chcą wczytać się w oryginalne dzieła tych mężów, niechże przynajmniej wspomną, co trzymali o Scholastyce nieprzyjaciele wiary, a co o niej sądzili i sądzą Papieże.

Nakoniec, niektórzy, nie rozumiejąc poważnego a treściwego stylu scholastyków, zarzucają im zawiłość, ciemność, język barbarzyński; Wiszniewski nawet poczytuje im za grzech, że „u nich rozum nie rozlewał się w muzycznem słowie"; brakowało tylko kogoś, coby zarzucił, że nie pisali teologii i filozofii w rymach. — Ale doprawdy, o cóż to idzie w stylu dzieł naukowych? czy o muzyczność słowa, czy o wyrażenie myśli ścisłe, do-

---

Gdzie idzie o sprawy Boskie na zewnątrz — jakiemi są n. p. Wcielenie i sposoby, którymi się wykonało — tam nie można szukać konieczności rzeczy, bo jej wcale niema; poprzestawać zaś na samym fakcie, nie jest jeszcze umiejętnością. Scholastycy tedy rozprawiają często o odpowiedniości i, że tak powiem, o przystojności takich dzieł Bożych i środków użytych: *utrum conveniens fuit*. Trzebaby zaś z bardzo nizkiego stanowiska patrzyć, aby takie badania uważać za płonne i nie widzieć w nich pracy najgodniejszej umysłu ludzkiego, t. j. dociekania dróg Mądrości Bożej. Rozprawiają oni także o możliwościach odmiennych dróg; n. p. czy Chrystus zamiast przyjąć naturę ludzką, mógł przyjąć naturę anielską — czy mógł się wcielić w naturze nierozumnej — czyby się wcielił, gdyby Adam nie był zgrzeszył. Zagadnienia te w oczach pewnych krytyków, znających się na rzeczy, jak ślepy na kolorach, uchodzą za niedorzeczne igraszki dowcipu: ale w rzeczy samej zmierzają one do głębszego zbadania istoty Wcielenia, dociekając, o ile ono jest zawarunkowane, koniecznie lub niekoniecznie zawisłe od środków i sposobów, z którymi się ziściło — a pod tym względem te zagadnienia są gruntowne i w wysokim stopniu umiejętne. Że zaś w mnóstwie teologów scholastycznych trafi się jakiś pisarz, który się zapuszcza aż do szczegółów niepożytecznych, nawet niedorzecznych — cóż w tem dziwnego; jakież stąd prawo, by przytoczywszy kilka takich okrawków, całą Scholastykę za „łataninę z okrawków" poczytywać? — Zresztą uderzyło mnie, że i Libelt i tłumacz Schweglera i Wiszniewski i inni nasi literaci i filozofowie, cytując kilka takich kwestyj, tak dalece się zgadzają, że wszyscy przytaczają te same — a nikt nie cytuje, z którego to autora scholastycznego te kwestye są wzięte.

sadne, jasne nie rozwlekłością, ale precyzyą swoją? Przecie sam mistrz słowa, Cycero, orzeka, że główną zaletą mowy jest odpowiedniość do przedmiotu i do celu; *apte ad rem et ad finem*. Otóż pod względem tej treściwości i ścisłości w wyrażeniu się, żadna filozofia nie wyrównała scholastycznej. Oczywiście do takiej ścisłości potrzeba było odpowiedniego, technicznego słownictwa; ale któraż umiejętność nie potrzebuje słownictwa swego? a któreż umiejętne słownictwo nie narusza puryzmu języka? Niezawodnie wyrazy techniczne scholastyków podrażniłyby nerwy Cycerona; ale sądzę, że i Skarga nie małoby się zadziwił, słysząc słownictwo filozoficzne Trentowskiego, lub słownictwa fizyczne i chemiczne dziś używane. Terminologia scholastyków może być pod względem literackim barbarzyńską, ale pod względem filozoficznym jest ona doskonałą; wszystko w niej jest akuratnie odmierzone do pojęć i wszelkich czynności rozumu filozoficznego; wszelkie odcienia myśli oddaje ona bez długich określeń, jednym technicznym wyrazem; nietylko wiernie odbija myśl filozofa, ale nawet swą ścisłością zmusza go do myślenia ściśle. Co po polsku muszę nieraz na całej stronie mozolnie tłómaczyć, to znającym słownictwo scholastyczne wypowiem w kilku słowach i pewniejszym będę, że myśl moją uchwycono wiernie. Kto zaś tego słownictwa wcale nie zna, cóż dziwnego, że mu w dziełach scholastycznych ciemno i nic tam nie znajduje, prócz barbarzyńskich wyrazów? Zresztą, jeśli kto ma prawo zarzucać scholastykom ciemność, to iście nie dzisiejsi filozofowie; kto czytał ich dzieła, ten wie, jak tam łatwo wytropić myśl autora. Sam Hegel pochwalił się, że jeden tylko z jego słuchaczy zrozumiał go i ten go źle zrozumiał — a Tomasz z Akwinu może się pochwalić, że początkujący uczniowie Scholastyki, po dwóch miesiącach dyalektyki, rozumieją jego Summę.

Z tego wszystkiego widać, że Scholastyka nie była tak nędzną filozofią, jak ją przedstawiają dzisiejsi krytycy, wspinający się na nią „po wschodach zewnątrz przyczepionych“. Lecz i ona miała swe ujemne strony, swe rzeczywiste niedostatki — których to niedostatków żaden z naszych filozofów i historyków literatury nie wytknął w prawdziwem świetle; — spotkamy się z nimi w dalszym toku wypadków.

ROZDZIAŁ XII.

Przekwit starej Scholastyki i Scholastyka dzisiejsza.

Reakcya przeciwko św. Tomaszowi — spór Zakonów św. Franciszka i św. Dominika (pierwsza przyczyna przekwitu Scholastyki) — wystąpienie Duns Skota — charakter Skotyzmu. — Brak przeciwników (druga przyczyna upadku Scholastyki). — Wilhelm Okam — burza, którą wywołał — wpływ nominalizmu (trzecia przyczyna upadku). — Wiek XV., żelazny wiek Scholastyki — istotne jej wady i powody takowych: drobiazgowość, abstrakcye, zbytnia powaga Arystotelesa — Obudzenie się Scholastyki w XVI. wieku — wojna z reformacyą — zupełny upadek Scholastyki w XVIII. wieku. — Dzisiejsze jej odrodzenie — czemu nie ostały się inne szkoły chrześcijańskie: Kartezyanizm, szkoła szkocka, tradycyonalizm, szkoła niemiecka? — Reforma i życie w dzisiejszej Scholastyce — Balmes i Dmowski. — Nauka nowszych scholastyków — co mają wspólnego z dawnymi, a co nowego — dwie szkoły — co sądzić o dzisiejszej Scholastyce? — strona ujemna i strona dodatnia — powody obecnego jej upośledzenia w opinii — co jej rokuje przyszłość?

Geniusz Tomasza z Akwinu przyćmił wszystkie spółczesne sławy i powagi. Aureola, którą był Aleksander z Hales uwieńczył zakon franciszkański, świeciła teraz nad zakonem kaznodziejskim. Ale, jak to bywa między ludźmi, stąd właśnie wyrodziły się zazdrości i antagonizmy.

Już za życia św. Tomasza znakomity myśliciel z zakonu franciszkańskiego, Henryk z Gandawy, pisał wielką

Summę w kierunku przeciwnym Tomaszowi i Albertowi kilku innych tegoż zakonu teologów podawało nawet w wątpliwość ortodoksyę Tomasza[1]). Doraźne odpowiedzi Doktora Anielskiego zamykały im usta; ale skoro Tomasz r. 1274, w drodze na Sobór Lugduński, zgasł śmiercią przedwczesną, licząc niespełna 50 lat, przeciwnicy jego podnieśli głowę. Niebawem do tego stanu rzecz doprowadzili, że uniwersytety paryski i oksfordzki roku 1276 potępiły cztery zdania Tomasza, jako przeciwne wierze; Arcybiskup kantorberyjski Robert Kilwardeby, lubo sam Dominikanin, potwierdził ten wyrok; wielu też innych Dominikanów, mianowicie w Anglii, należało do tegoż stronnictwa anti-Tomistów.

Tymczasem starsi zakonu, oburzeni obelgą, wyrządzoną Doktorowi Anielskiemu, wystąpili w jego obronie: r. 1278 generalna kapituła, zgromadzona w Medyolanie, wyprawiła Raymunda Meuillon i Jana Virgorosi do Anglii, z poleceniem karania i składania z urzędu przeorów i profesorów, którzyby ubliżali pamięci brata Tomasza. Ta surowość mogła być słuszną — ale na tem nie poprzestano: r. 1286 druga kapituła nakazała wszystkim członkom zakonu bronić wiernie nauki Tomasza i rozkrzewiać ją, pod karą złożenia z urzędu. Cały zakon zastósował się do tego wyroku literalnie — i od tej chwili nauka św. Tomasza, aż do najmniejszych szcze-

---

[1]) W szczególności brano za złe św. Tomaszowi, że przypuszczał możliwość świata odwiecznego — na który zarzut odpowiedział dziełkiem: „*De aeternitate mundi*“; tudzież ganiono jego zdanie, że materya jest pierwiastkiem indywidualności — na co odpowiedział pismem *de principio individuationis*. Henryk z Gandawy i inni zarzucali mu także, że uważał duszę za formę, udzielającą ciału nietylko życie, ale też byt substancyi cielesnej (*forma corporeitatis*). — Nie wchodząc w filozoficzną wartość tych zdań, jest przecież widocznem, że niema w nich nic podejrzanego o herezyę.

gółów, stała się **nauką zakonu** — Dominikanie stali się Tomistami.

Był to, naszem zdaniem, błąd nie mały. Już w zasadzie widocznem jest, że takie ścieśnienie umiejętności musi niekorzystnie wpłynąć na jej rozwój. Prawda, że Tomasz z Akwinu był olbrzymem — ale jakiemże prawem przesądzać, że nie może w ciągu wieków powstać olbrzym jeszcze potężniejszy? A przypuściwszy nawet, że nikt już Tomaszowi nie miał wyrównać — to jednak nie można jemu przyznawać bezwzględnej nieomylności, nie można przeczyć, że późniejsi, korzystając i z jego światła i z nowszych prac, znajdą w jego zdaniach niejedno do poprawienia. Przecież i karzeł, wspinając się na barkach olbrzyma, dalej od niego zobaczy. Zresztą, orzekły tu fakta historyczne: rzeczony dekret kapituły z r. 1286 jest i epoką i jednym z głównych powodów przekwitu Scholastyki[1]). Aż do tego czasu Scholastyka rozwijała się wspaniale i z zadziwiającą szybkością: Lombard, Aleksander, Albert, Tomasz — jeden po drugim o kilkanaście lub kilkadziesiąt lat odległości — to prawdziwie kroki olbrzymie! Od tego czasu zaś poczyna się stagnacya, a niebawem upadek. Związek zaś przyczynowy łatwo upatrzyć, zważywszy, że zakony św. Dominika i św. Franciszka były wówczas głównymi przedstawicielami umiejętności; Dominikanie, zagrodziwszy sobie drogę do dalszego a samodzielnego postępu, zwrócili całą czynność umysłu do polemiki za św. Tomaszem; to znowu wywołało odwet ze strony Franciszkanów — i tak, zamiast tej swobody myśli, w której się rozkwitły

[1]) Tegoż zdania jest niepospolity teolog i historyk Möhler, *Histoire de l'Eglise* t. II. str. 501. — Zważywszy jednak, jaka burza powstała przeciwko św. Tomaszowi zaraz po jego śmierci i jakie krzywdy wyrządzono jego pamięci, nie trzeba upatrywać w tem rozporządzeniu winy kapituły, która je wydała, ale raczej naturalną reakcyę i nieszczęśliwy wypadek.

geniusze Albertów i Tomaszów, duch skuty został narzuconą opinią koryfeusza szkoły; zamiast pięknego współzawodnictwa o prawdę i umiejętność, które dotąd podniecało myślicieli scholastycznych, nastąpiła rywalizacya stronnictw i walka szkół; zamiast iść za przykładem Tomasza i zdobywać coraz wyższe stanowiska, tworzyć nowe Summy, szło się za jego literą i pisało się komentarze do jego dzieł, lub z przeciwnej strony komentarze do dzieł jego antagonisty, o którym zaraz powiemy.

W początkach walczyli wówczas po stronie Tomizmu Egidius Lessinensis, Bernard z Trilia, Herveus z Nedellec; przeciwko Tomizmowi Wilhelm Lamarre, Wilhelm Varron i inni. Ale Franciszkanom brakowało wodza, brakowało im nauki zakonu, którąby mogli przeciwstawić Tomizmowi. Znaleźli oni wreszcie podobnego hetmana i twórcę takiej nauki w młodym człowieku, rodem z Dunston w Nortümberlandyi, który odznaczał się niepospolitemi zdolnościami, zwłaszcza nadzwyczajną przenikliwością umysłu, a mając ledwo 23 lat, wyniesionym został na katedrę w Oksfordzie. Był to Jan Duns, *doctor subtilis*, znany pod imieniem S k o t a. Sława nowego mistrza rozeszła się prędko po świecie i ściągała do Oksfordu niesłychane tłumy słuchaczów. Gdy Duns poczynał wykładać, uniwersytet oksfordzki liczył 3000 uczniów — a w kilku latach liczba ta urosła do 30.000. Roku 1306 sprowadzono Duns Skota do Paryża, gdzie jego rozgłos jeszcze większe przybrał rozmiary; roku zaś 1308 posłany do Kolonii, wkrótce po przybyciu umarł, mając dopiero lat 34.

Skot nie był geniuszem do miary Tomasza; nie miał on ani jego jasności w wykładzie, ani polotu jego myśli, ale był arcymistrzem w abstrakcyach i dystynkcyach. Rozum ludzki dwa tylko rodzaje dystynkcyi czyli odróżnienia pojmuje: rzeczowy i myślny — on wynalazł

trzeci pośredni, który od niego nazywa się: *distincio scotistica* — i tę dystynkcyę przeprowadzając w całej dziedzinie metafizyki i teologii, napełnił umiejętność niedociekłemi subtelnościami; co oczywiście nie przyczyniało się do wyświecenia prawdy, ale wikłało przeciwników, mieszało wszystkie ich szyki — a przez to, w onej chwili zaciętej polemiki stronnictw, jednało Doktorowi subtelnemu niesłychaną popularność. Prócz tej zawiłej subtelności, nauka Skota ma drugą charakterystyczną cechę, również pochodzącą z warunków atmosfery, w której wykwitła — a tą jest antagonizm przeciwko nauce św. Tomasza. Gdziekolwiek można odrzucić zdanie Tomasza, bez naruszenia wiary i podwalin filozofii, tam na pewno Skot je odrzuca — a gdzie już nie można bronić zdania przeciwnego, tam on przynajmniej sposób dowodzenia św. Tomasza gani lub poprawia. W niektórych punktach ten duch opozycyi szczęśliwie naprowadza go na prawdę, której czasem nie doścignął geniusz Tomasza; ale najczęściej uwodzi go na bezdroża — bo najczęściej Tomasz dzierży prawdę. Słabość Skotyzmu najwięcej się uwydatnia w dziedzinie etyki. Skot utrzymuje, że prócz obowiązków względem Boga, całe prawo natury (zawarte w przykazaniach drugiej tablicy) nie jest koniecznem, ale tylko dowolnym nakazem Boga, który mógłby wręcz przeciwne prawo postanowić. Rzecz jasna, że to zaprzeczenie konieczności prawa natury znosi też możliwość poznania go rozumowo — a tem samem podkopuje fundament filozofii moralnej, i nawet w teologii do najszkodliwszych prowadzi następstw.

Z tem wszystkiem Skotyzm mógł się przyczynić do rozwoju umiejętności, był bowiem dopełnieniem Tomizmu; ale walka tych stronnictw brała, jak się rzekło, kierunek zbyt szkolny, prawie osobisty. Franciszkanie bronili nauki Skota z tą samą bezwzględnością, z jaką Dominikanie obstawali za Tomaszem. Najsławniejsi Sko-

tyści, jak Antoni Andrea i Franciszek de Majronis *(Magister abstractionum)*, oświadczają wyraźnie, że chcą trzymać we wszystkiem zdanie Doktora — a jeśliby im się zdarzyło gdziekolwiek od niego się różnić, to tylko ich nieświadomości przypisać należy. Tak samo postępowali Tomiści; — i stąd to w XIV. wieku wyrodziła się pewna kłótliwość i drobiazgowość, istotnie przesadna, ale daleko mniej przesadna, niż opisy jej przez pp. Wiszniewskiego, Wójcickiego i t. p.

Dodać trzeba, że to skarłowacenie Scholastyki w owym czasie miało jeszcze inny powód, niemniej doniosły jak wspomniana rywalizacya szkół o naukę mistrzów. Tym powodem był brak przeciwników, z którymiby wartało walczyć. Przyczyną wielkości Scholastyki w XIII. wieku była niezawodnie jej walka z filozofią Arabów. Tam szło o same podwaliny chrystyanizmu i filozofii — trzeba było, jakeśmy powiedzieli, toczyć wojnę krzyżową. Takie okoliczności mogły wytworzyć wielkich ludzi, natchnąć wielkie dzieła. Ale tę walkę zakończył Tomasz z Akwinu świetnem i zupełnem zwycięstwem. Po nim więc filozofia chrześcijańska spoczywała na laurach, jak wojsko Annibala w Kapui. A ponieważ umysł czynny potrzebuje zapasów — w braku innych wrogów, szkoły chrześcijańskie poczęły między sobą szermierzyć; zgadzały się zaś w głównych zasadach — bo ani pewników wiary, ani podwalin filozofii, już w XII. wieku w walce z nominalizmem zdobytych, nikt wówczas nie naruszał — więc spór się przeniósł na ciaśniejsze pola, toczył się około drobniejszych zagadnień.

Na chwilę ocuciło Scholastykę z tej bezczynności nagłe pojawienie się wroga, którego już dawno za nieboszczyka uważano. Wilhelm z Okkam, wywłoka z zakonu franciszkańskiego, podniósł sztandar najradykalniejszego nominalizmu. Już w kilka lat przedtem poku-

szenia nominalistyczne pojawiały się w dziełach Piotra Aureola, Franciszkanina i Duranda de S. Pourçain, Dominikanina; ale Okkam wystąpił w tym kierunku z zasadami tak skrajnemi, że uląkłby się ich sam ojciec nominalizmu, Roscelin. Wszelki ogół u Okkama jest niedorzecznością: — mówić mu, że ogół jest to rzecz przedmiotowo pojedyncza, ale w myśli ujęta ogółowo — w takim razie, odpowiada on, Sokrat pojęty jako człowiek, staje się Platonem, stworzenie pojęte jako byt, staje się Bogiem, bo i Bóg jest bytem i Plato człowiekiem; mówić mu nawet z Roscelinem, że ogół jest pojęciem powszechnem, ogarniającem niewyraźnie *(confuse)* mnóstwo jednostek — fałsz! odpiera Okkam, pojęcia powszechne są zwykle najprostsze, zatem też najwyraźniejsze. Czemże więc są nasze pojęcia? — pojęcia, podług Okkama, są tylko znakami przedmiotów, podobnie jak słowa są znakami pojęć — ogół zaś tylko abstrakcyą — a abstrakcya fikcyą. Jasna rzecz, że te zasady wiodły nietylko do empiryzmu, ale do sceptycyzmu w empiryzmie; zaprzeczywszy bowiem ogół, zaprzecza się też przedmiot wszelkich umiejętności. To też nauka Okkama jest na wskróś sceptyczną; nieśmiertelność duszy, jedność Boga, Jego nieskończoność, stworzenie i t. d. — to wszystko, według niego, zagadnienia niedostępne dla rozumu, które tylko wiara rozstrzygnąć może. Wiara zaś, jego zdaniem, może stać w sprzeczności z rozumem, lubo po obu stronach jest prawda. W etyce posuwa się on jeszcze dalej, niż Skot, twierdząc, że wszelkie prawo natury jest dowolnem i zmiennem; i do tego szaleństwa przychodzi, iż mówi, że Bóg, zamiast przykazania chwalenia Go, mógłby postanowić prawo natury, aby Mu ludzie bluźnili. W kwestyach politycznych i społecznych Okkam burzył wszystko tak samo, jak w metafizyce i teologii: podniósł ideę wszechwładztwa państwa, nadewszystko zaś

dążył do poniżenia władzy papieskiej, a wywyższenia potęgi cesarzów.

Rewolucya, którą wzniecił w świecie umiejętnym ten dziki umysł, pogodziła na chwilę obie szkoły realistyczne, t. j. Tomistów i Skotystów, i zwróciła ich ku wspólnemu nieprzyjacielowi. Była to dla Scholastyki chwila szczęśliwego ożywienia; ale nie długo trwała. Okkam, popadłszy w grube błędy przeciwko wierze, wyklęty od Kościoła, tułając się jak niegdyś Abelard po świecie, służąc swą nauką to Filipowi Pięknemu, to Ludwikowi Bawarskiemu, a wciąż przeciwko papiestwu wojując, zakończył wreszcie niespokojne życie w Monachium r. 1347. Nauka zaś jego, porażona gromem Stolicy św., nie dźwignęła się więcej. Wprawdzie nominalizm ciągnął się jeszcze przez cały wiek XV., popierany jużto przez generała Augustyanów, Grzegorza de Rimini, jużto przez doktorów paryskich, Jana Buridana, Piotra d'Ailly i t. d. Ale był to już nominalizm umiarkowany, jako tako pogodzony z wiarą i Arystotelesem, który stanął obok Tomizmu i Skotyzmu, jako trzecie stronnictwo scholastyczne i niekorzystnie wpłynął na filozofię, bo tylko nowych szkolnych sporów przyczynił.

Czas ten t. j. koniec XIV. wieku i wiek XV., można nazwać wiekiem żelaznym Scholastyki. Teologia w tej epoce była prawie w stagnacyi; filozofia zaś, która skutkiem rozmnożenia sporów i kwestyj coraz wybitniej odgraniczała się od teologii, zamiast postępować w szczęśliwie zaczętym torze, raczej zbaczała i zarażała się szkodliwymi wpływami. Prócz wspomnianego antagonizmu szkół, wymienić tu trzeba zgubną manię objektywowania odróżnień i abstrakcyj myślnych, czyli uważania tych płodów umysłu za rzeczywistości przedsobne. Odróżniano n. p. realnie istotę i byt, naturę i osobowość; nietylko władze duszy i własności ciał uważano za rzeczy, mające swój byt oddzielny (*accidentia absoluta*), ale nawet takie

przypadłości, jak umieszczenie w pewnem miejscu (*ubicatio*), i trwanie w pewnym czasie (*quando*) i t. p., brano za jakieś realne przydatki do substancyi, zwane modalnościami (*modalitates*); niektórzy nawet twierdzili, że same przeczenia i braki bytują przedmiotowo, bo inaczej zdania przeczące nie miałyby odpowiedniego przedmiotu i t. d. Filozofowie ówcześni przypisywali te same zdania św. Tomaszowi i innym mistrzom XIII. wieku, ale najmylniej w świecie[1]); kierunek ten, jak się rzekło, datuje dopiero z epoki przekwitu, a wyrodził się widocznie pod wpływem Skotyzmu, którego główna myśl zależała właśnie na takiem objektywowaniu odróżnienia myślnego.

Inny niedostatek, który słusznie zarzucić można ówczesnym scholastykom, jest brak planu i całokształtu w filozofii. Autorowie XIII. wieku kreślili cudne plany, ale dla umiejętności świętej, t. j. dla filozofii w jedności z teologią; później zaś, gdy filozofia stanęła osobno, nie miała ona innego planu, jak rudymentalny rozkład Arystotelesa i pośmiertny porządek jego dzieł, również nie najlepszy. Traktowano więc filozofię w komentarzach do tych dzieł, wtrącając tu i ówdzie, z okazyi jakiegokolwiek tekstu Stagiryty, tak zwane *Quaestiones*, t. j. rozprawy o rozmaitych spornych zagadnieniach. I tak n. p. Arystoteles zaczyna metafizykę temi słowy: „Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy“ — tu zaraz w rzeczonych komentarzach następują arkuszowe kwestye o „żądzy wrodzonej“ *de appetitu innato et elicito* i t. p. —

---

[1]) W trzynastym wieku słownictwo filozoficzne nie było jeszcze tak ustalone jak w późniejszym czasie; stąd św. Tomasz i inni tego stulecia autorowie używają nieraz wyrazów, które zdają się potwierdzać przesadną naukę późniejszych filozofów o dystynkcyach i przypadłościach. Ale nowsi autorowie, mianowicie Palmieri, gruntownie dowiedli, że scholastycy XIII. wieku nie podzielali tych zdań i zupełnie inne znaczenie tym wyrazom przypisywali.

kwestye, które oczywiście nie do metafizyki ogólnej, ale do psychologii, luk też do etyki należą. Takich wtrącanych kwestyj niema wcale w komentarzach Alberta i Tomasza; wówczas głównym celem komentarzów było wyjaśnienie myśli Arystotelesa — prawdę zaś katolicką rozwijano umiejętnie w Summach; ale w XIV. i XV. wieku w tych kwestyach mieścił się cały wykład filozofii. Był to oczywiście, pod względem planu, system wcale niekorzystny. Temu też niedostatkowi przypisać należy, że scholastycy mało zwrócili uwagi na tak zwaną dzisiaj filozofię fundamentalną, czyli rzecz o punkcie wyjścia filozofii i podwalinach pewności. Zagadnienia te, jak dowiódł Kleutgen [1]), nie były im obcemi, ale nie wiele je uwzględniali i nie ułożyli ich w umiejętną całość.

Nie uniewinniamy więc bynajmniej Scholastyki tam, gdzie prawdziwie zawiniła — ale wytykając te ujemne strony, zwracamy uwagę, że takowe dopiero w peryodzie przekwitu pojawiły się, a później, jak niżej obaczymy, coraz więcej znikały; — gdy tymczasem wielu nowszych autorów nietylko z braku rozumienia rzeczy przedstawia te niedostatki w nader przesadnem a nawet fałszywem świetle, ale też z braku znajomości historyi, ryczałtem je przypisuje całej Scholastyce. Jeden przecież podniesiemy zarzut, na który, naszem zdaniem, cała mniej więcej filozofia scholastyczna zasługuje. Wyżej powiedzieliśmy, że scholastycy nie szli za Arystotelesem bezwarunkowo, jak Arabowie; jednak przyznać trzeba, że powaga jego zbyt wiele u nich znaczyła. Cytat filozofa był u nich argumentem — a niekiedy jedynym argumentem. W rzeczach czysto filozoficznych nikt prawie nie śmiał powiedzieć, że Filozof zbłądził. Stąd to zamknięcie filozofii w komentarzach, stąd też stagnacya filozofii natury; a co gorsza, zasady z nieu-

[1]) *Kleutgen. Philosophie der Vorzeit.* Tom I.

gruntowanych teoryj fizycznych Arystotelesa wciągano po części do metafizyki, a niekiedy nawet w pewnym stopniu do teologii. Sam św. Tomasz był pod wpływem tej imponującej powagi — i stąd głównie (a może stąd jedynie) pochodzą niektóre niedostatki, które wytknąć można w jego filozofii [1]). Kuratela Arystotelesa była pożyteczną dla Scholastyki początkującej, wprowadziła ją na dobry tor, ochroniła ją od wielu błędów; ale z czasem, gdy Scholastyka dorosła pełnoletności, powinna była z tej opieki greckiego filozofa więcej się emancypować. — W umiejętności jedna tylko powaga wiary jest nietykalną, i ona tylko, jak w swojem miejscu okażemy, jest przewodnikiem zawsze pożytecznym; scholastycy mieli w Arystotelesie drugiego przewodnika, późniejsi mieli jeszcze trzeciego w koryfeuszu swej szkoły— a to już było za wiele.

Tak stała Scholastyka, gdy z końcem XV. stulecia powstało przeciwko niej owo straszliwe pospolite ruszenie, o którem mówiliśmy w rozdz. II. a równocześnie bunt protestantyzmu przeciwko Kościołowi. W tej walce stara Scholastyka odrodziła się. Główne jej wysilenia były w kierunku teologicznym — bo o wiarę szło nadewszystko; to też dzieła filozofów scholastycznych XVI. wieku, Kajetanów Sotów, Suarezów, Vasquezów, Bellarminów, są w tym rodzaju najwspanialszymi pomnikami geniuszu ludzkiego. Lecz obok tych prac teologicznych pamiętano także o filozofii. Tym razem już nie Paryż był centrem światła, ale Hiszpania. W wszechnicach Salamanki i Koimbry rozwinęło się nadzwyczajne życie. Już nietylko Dominikanie i Franciszkanie odznaczali się

---

[1]) Stąd n. p. pochodzą mniemania św. Tomasza, że trzy dusze (*vegetativa, sensitiva, intellectiva*) następują po sobie kolejno w embrionie ludzkim — tudzież że pierwiastkiem indywidualności jest materya *signata* — i t. p.

filozoficznemi pracami, ale i Karmelici, jak Błażej *a S. Conceptione*, Filip *a S. Trinitate* — i Cystersi, jak Angelus Manriquez, Bartłomiej Gomez — i Benedyktyni, jak Józef d'Aguirre — w końcu Jezuici, jak Toletus, Vasquez, Suarez, Hurtado, Fonseca i t. d.

Jezuici, którzy dopiero co powstali, nie mieli nauki zakonu; lubo wogóle więcej skłaniali się ku Tomizmowi, niż ku innym szkołom, jednak nie byli, jako zakon, ani Tomistami, ani Skotystami; w filozofii szanowali Arystotelesa i nie tykali zasad, zgodnie przez wszystkie szkoły przyjętych — ale zresztą każdy z nich miał wolne ręce. Z tego powodu filozofia scholastyczna uczyniła w ich rękach i pod ich wpływem znaczny postęp, pozbyła się w znacznej części owej przesadnej nauki o modalnościach i dystynkcyach, uwolniła się z wielu błędnych a krępujących zdań, które się wkradły pod firmą nie zawsze słuszną Tomizmu lub Skotyzmu. Co więcej, Jezuici dążyli do zapełnienia braków, któreśmy wyżej w Scholastyce wytknęli: mianowicie starali się ująć samą filozofię w umiejętny i systematyczny całokształt. Dzieło n. p. Suareza: *Disputationes metaphisicae*, nietylko pod względem treści jest nieocenionem, ale też plan przedstawia samodzielnie utworzony, systematyczny, z natury rzeczy wysnuty. Coś podobnego widać w dziełach Vasqueza: *Disquisitiones metaphisicae*, w dziele Arragi *Cursus philosophicus* — i t. d. Pracowali też z pożytkiem nad fizyką: między innymi Atanazy Kircher, idąc za przykładem Alberta Wielkiego, poświęcił nadzwyczajny talent i olbrzymie prace badaniom natury — przez co zrobił cenne odkrycia i znacznie podźwignął umiejętności przyrodnicze [1]).

---

[1]) Kircher ur. w Fuldzie roku 1602 nietylko spółczesnych wynalazkami swymi i rozciągłością swej wiedzy zadziwił, ale też nie małe położył zasługi dla nowszej umiejętności. W jego *Mundus magnes* widać

Ale te wszystkie wysilenia przyszły już za późno.— Młoda filozofia, urodzona i wzrosła po za Szkołą, już była zewsząd podminowała stary gmach — a upatrując mądrze jego słabe strony, potężnie w nie szturmowała: Bako godził w niedostatek fizyki i empiryi, Kartezyusz uderzał w brak metody czyli umiejętnego rozwoju całości, a wszyscy bili na przesadną powagę Arystotelesa — aż wkońcu stary gmach, przetrwawszy sześć wieków, smutnie runął.

Scholastyka w XVIII. wieku upadła — to rzecz niezaprzeczona; — ale zastanowić się trzeba, w jakiem to znaczeniu ten jej upadek rozumieć należy? Najpierw upadła ona w opinii świata uczonego, nietylko bowiem straciła hegemonię, którą dotąd dzierżyła, ale nawet stała się pomiotłem, *in proverbium et in fabulam* — tak dalece, że i najpoważniejsi i szczerze katoliccy filozofowie, jak kardynał Gerdil, nie wspominali o niej jak tylko z pewnym wyrazem politowania nad zbłąkanym rozumem średnich wieków [1]). Upadła także Scholastyka pod tym względem, że sami jej przedstawiciele, którzy się mienili filozofami scholastycznymi, porwani prądem panującej opinii, zaniechali gruntownych studyów nad Arystotelesem i św. Tomaszem, a nie zrozumiawszy istoty ich nauki, wpadli w lichy eklektycyzm, skompilowany z rozmaitych

---

już pierwszy pomysł attrakcyi powszechnej; jego *Magia catoptrica* zawiera teoryę bardzo wykończoną o zwierciadłach wklęsłych i soczewkach; przedewszystkiem zaś jego dzieła są nieprzebranym magazynem obserwacyj i doświadczeń, które służyły za punkt oparcia i materyał do odkryć XVIII. wieku. Można powiedzieć, że Kircher oddał tę samą przysługę nowszej fizyce, co Tycho-Brahe nowszej astronomii. Ale mądrzy ludzie XVIII wieku starali się uwłoczyć jego zasługom i zatrzeć jego pamięć — bo był Jezuitą.

[1]) Obacz n. p. Gerdila *Defense du Sentiment du P. Malebranche contre Locke*.

ówczesnych szkół i systemów [1]). — Ale nie upadła Scholastyka pod względem prawdy, w jej zasadach tkwiącej — bo prawda jest niespożyta. Okrzyczano te zasady, wyśmiano je, wkońcu zapomniano o nich — ale ich nie pokonano, nie wykazano w nich fałszu. Owszem, wśród tego upadku Scholastyki w opinii publicznej i w życiu naukowem, prawda jej zasad uwydatniła się przez to, że im więcej oddalano się od tychże zasad, tem więcej gubiono się albo w panteizmie albo w materyalizmie; uwydatniła się i przez to, że wszystkie te filozofie, które w wieku reformacyi wyrugowały Scholastykę, krótko tylko trwały. Najdłużej jeszcze utrzymał się Kartezyanizm — bo Kartezyusz, który się uczył przez dwa lata w kollegium La Fleche początków filozofii scholastycznej, najwięcej z jej zasad w swoim systemie zachował. Dziś zaś, gdy już wszystkie te filozofie rozwiały się albo zbłąkały w bezdrożach skrajnych kierunków, znowu czerstwe umysły zwracają się ku Scholastyce — i Scholastyka się odradza.

Co więcej, powiedzieć można, że dziś filozofia scholastyczna jest jedyną przedstawicielką prądu pośredniego (o którym mówiliśmy w rozdziale II.) czyli kierunku empiryczno-idealnego. Istniała jeszcze w naszym wieku szkoła szkocka Reida i Duglat-Stewarta, do której należał także znakomity nasz ziomek Jan Śniadecki — ale

---

[1]) Filozofowie scholastyczni z XVIII. wieku i z początku XIX, jak Hauser, Mayr, Storchenau, Imre, Zallinger i t. p. — tak mało rozumieją zasady Scholastyki, że n. p. w Noetyce teoryę poznania scholastyczną mają za jedno z senzualizmem Locke'go i epikurejskim empiryzmem Platona i Kartezyusza (*influxus physicus*), nie widząc żadnej różnicy między nim a teoryą Arystotelesa i Scholastyków; władz duszy organicznych nie odróżniają od nieorganicznych i duchowych. — Wkońcu u tych autorów scholastycznych co chwila Locke, Leibnitz, Kartezyusz, Wolf, Bako, Gassendi (najróżnorodniejsze w świecie żywioły) występują jako powagi i rozstrzygają kwestye — a najrzadziej słychać o św. Tomaszu z Akwinu.

w jej zarodzie tkwił ważny błąd Reida: o sądach instynktowych, przypominający sądy syntetyczne *a priori* Kanta: przeto wkrótce i ta szkoła znikła z widnokręgu. Istniały też resztki kartezyanizmu, przechowane w Ontologizmie, którego bronili w pierwszej połowie naszego stulecia dzielni szermierze, jak w Lowanium profesorowie Ubaghs i Fabre, we Francyi Hugonin, Gratry, Fournier, we Włoszech Gioberti, Rosmini i inni, ale i ten kierunek nie miał warunków życia, bo o ile się oddalał od Scholastyki, o tyle zbliżał się do idealizmu, a jednak miał być filozofią katolicką; dziś już i w Lowanium i indziej Ontologizm ustąpił miejsca św. Tomaszowi.

Obok kartezyanizmu, powstała także w naszym wieku nowa szkoła tradycyonalistów, która tak Kartezyanów jak i Scholastyków obwiniała o racyonalizm, a za jedyne źródło prawdy uznawała pierwotne Objawienie Boże, przekazane powszechnem podaniem ludzkości. Do tej szkoły należały w swoim czasie pierwsze znakomitości Francyi, jak Lammenais, de Bonald, a z pewnem ograniczeniem Józef de Maistre, Bonnet, Ventura — ale tradycyonalizm mimo takiej powagi i mimo uroku, którym otoczyć go umieli pierwsi mistrzowie, musiał wkrótce upaść; nie mógł bowiem się ostać ani na gruncie filozofii, bo odrzucał lub podkopywał kryteryum rozumu, co filozoficznie nie da się utrzymać — ani też na gruncie wiary, bo Kościół nie uznał tych zasad, lecz owszem stanął otwarcie w obronie praw rozumu.

Nakoniec w Niemczech kilku znakomitych myślicieli jak Günther, Staudenmayer, Deutinger, próbowało tworzyć systemy antyscholastyczne a przecież katolickie; lecz i te próby nie udały się: Günther, który miał najwięcej z nich rozgłosu, popadł w najgrubsze błędy filozoficzne i religijne, jego nauka została przez Kościół potępioną; — i tak cały ten kierunek zaginął, a zaginął

dlatego, że goniąc za nowością a unikając Scholastyki, zbliżał się w tej samej proporcyi do nowej szkoły transcendentalnej i bratał się mniej lub więcej z jej panteistycznemi zasadami.

Dziś zatem, podobnie jak w wiekach średnich, Scholastyka jest faktycznie jedyną filozofią chrześcijańską i sama walczy z filozofiami dzisiejszych pogan. Walka ta, jakeśmy powiedzieli, toczy się jeszcze zbyt cicho, bo w obecnej chwili materyalizm dzierży hegemonię, a świat uczony zajęty naukami przyrodniczemi, mało zwraca uwagi na filozofię; ale jednak ta walka jest faktem znaczącym i owszem coraz obszerniejsze przybiera rozmiary. Najgruntowniejsze czasopisma naukowe, jak we Włoszech *Civilta*, we Francyi *Etudes religieuses, philosophiques, scientifiques,* w Belgii *Revue catholique,* w Niemczech *Stimmen aus Maria-Laach* i wiele innych, bronią otwarcie zasad i metody scholastycyzmu; w dawnych uniwersytetach włoskich i hiszpańskich, tudzież w nowo-założonych wszechnicach francuskich i angielskich wykłada się filozofia scholastyczna; wkońcu wiele znakomitych dzieł w kierunku scholastycznym wzbogaciło tymi czasy literaturę filozoficzną. Takimi płodami odznaczyli się n. p. we Włoszech Sanseverino, Taparelli, Liberatore, Tongiorgi, baron di Grazia (najzaciętszy wróg Hegla), a w ostatnich latach Cornoldi, Palmieri, Talamo; w Hiszpanii Gonzales (Biskup Malagi), Balmes, Caminero, Cuedas Orti y Lara; w Niemczech Clemens, Kleutgen, Stöckel, Plassmann, Morgott i t. d.

Atoli Scholastyka podnosi się nietylko pod względem ruchu literackiego, ale więcej jeszcze pod względem treści, w której objawia się od kilkudziesięciu lat ogromny postęp; a w miejsce eklektycyzmu Scholastyków przeszłego wieku, następuje silny zwrot ku św. Tomaszowi i walnym zasadom dawnej Scholastyki. W tem to głównie znaczeniu powiedzieliśmy, że Scholastyka się odra-

dza. Zasługa inicyatywy w tem odrodzeniu należy się, naszem zdaniem, dwóm mężom: Balmesowi, sławnemu publicyście hiszpańskiemu, znanemu z swych dzieł politycznych, historycznych, a zwłaszcza filozoficznych — i ziomkowi naszemu Dmowskiemu, który przed trzydziestoma laty był profesorem filozofii w *Collegium Romanum*, i wydał cenne a w swoim czasie słynne dzieło pod tytułem: *Institutiones philosophicae*[1]). — Pierwszy z właściwą sobie jędrnością myśli a swobodą stylu wytknął fałsz niemieckiego idealizmu i płytkość senzualizmu francuskiego, przypomniał światu uczonemu św. Tomasza, zwrócił umysły ku zasadom scholastycznym. Drugi zaś wskrzesił dawną scholastyczną ścisłość, a zarzuciwszy drobnostkowe badania poprzedników, wielkie prawdy filozofii, gruntownie i w myśl dawnych mistrzów Scholastyki, rozwinął i uzasadnił. Balmes podniósł Scholastykę w opinii świata uczonego — Dmowski ją podniósł w uczelniach scholastycznych, nie tyle może swojem dziełem, ile kierunkiem, jaki nadał filozofii w *Collegium Romanum*, gdzie się potem kształcili najznakomitsi publicyści i profesorowie, którzy dziś Scholastykę podnoszą.

Jakaż tedy jest nauka dzisiejszej Scholastyki? Co się tyczy podwalin wiedzy ludzkiej i głównych zasad prawdy przedmiotowej, Scholastyka dzisiejsza wcale się nie różni od Scholastyki XIII. wieku. Jej stanowiskiem jest realizm umiarkowany — ten sam, któryśmy widzieli u Arystotelesa i u św. Tomasza — stojący w pośrodku między idealizmem a empiryzmem, albo raczej oparty łącznie na idei i na empiryi, jako prawdziwa synteza obu

---

[1]) Dzieło to miało w krótkim czasie 5 wydań i prędko się rozeszło po uniwersytetach i seminaryach katolickich. Alojzy Dmowski urodził się na Podolu r. 1799. W dziewiętnastym roku życia wstąpił do Tow. Jezusowego, a przed rokiem umarł w Rzymie w *Collegium Germanicum*.

skrajnych i jednostronnych kierunków [1]). Konsekwentnie też noetyka dzisiejszych Scholastyków mało się różni od Arystotelesowskiej; niektórzy, jak Palmieri, odrzucają umysł czynny, jako niepotrzebną komplikacyę, ale wogóle wszyscy zatwierdzają związek genetyczny pojęć z wnętrznem i zewnętrznem poczuciem. Z tego też stanowiska wynika rzetelne pojęcie metafizyki ogólnej czyli ontologii. Empiryzm nie zna wcale metafizyki, idealizm pojmuje ją jako wysnuwanie i porządkowanie samych pojęć ogólnych — a tak zlewa ją z logiką (stąd logika Hegla odpowiada właściwej ontologii). Scholastycy zaś pojmują ją jako badanie przedmiotowości, odpowiadającej naszym ogólnym pojęciom. Hegliści pytają: jak pojęcia stawania się, ilości, osobowości i t. p. wypływają z poprzednich? — Scholastycy pytają: czem jest przedmiotowo byt, czem substancya i przypadłość, czem przyczyna, skutek, działanie, relacya... jaki jest wnętrzny związek tych przedmiotowości, jakie ich stosunki wzajemne i t. d. W rozwoju zaś tych zagadnień zgadzają się w ważniejszych rzeczach z Arystotelesem i św. Tomaszem. Również w filozofii o Bogu, w psychologii racyonalnej i w etyce, trzymają się głównych zasad Tomasza, o których daliśmy pojęcie w rozdziale poprzednim. Przedewszystkiem zaś zachowują dziedziczną w szkole scholastycznej ścisłość logiki i wyborną metodę w wykładzie i dowodzeniu, którą dokładniej opiszemy w XIV. rozdziale; a która jest niezawodnie jednym z głównych powodów wyższości tej szkoły.

Póty identyczność Scholastyki dzisiejszej z starą Scholastyką. Ale prócz tego są znaczne różnice — a te

---

[1]) Tę myśl rozwija baron di Grazia w dziele *Prospetto della filosofia orthodossa*, gdzie dowodzi, że filozofia powinna porzucić mgliste spekulacye Heglistów, a obrać za fundament jedność empiryi i rozumu, jedność, która już jest uiszczoną w dziełach Tomasza z Akwinu.

różnice są znacznym postępem. Naprzód nowsi scholastycy wyłamali się z pod jarzma Arystotelesa: poważają go jeszcze jako gruntownego myśliciela, cytują niekiedy jego orzeczenia—ale już nie wykładają w szkołach jego dzieł, nie przytaczają nigdy jego powagi jako argumentu, często nawet odrzucają jego dowody lub zbijają jego zdania. Również porzucili oni wadliwy system komentarzów i kwestyi w komentarze wtrącanych, a usiłują ująć filozofię w systematyczny całokształt. Zadanie to u nich nie jest wcale łatwem. W szkole transcendentalnej, gdzie byt jest myślą, a wszystko, co się nie wywodzi *a priori*, to się śmiało zaprzecza, najsymetryczniejsze konstrukcye wszechświata nie wiele kosztują; co nie pasuje, to się obcina, albo nagina dowolnie i tak w jednym dniu staje zaklęty zamek. Ale w szkole scholastycznej, gdzie się uznaje prawdę przedmiotową, której nasze myślenie nie tworzy, ale dopiero zdobywać musi, uskutecznienie takiego całokształtu przedstawia wiele trudności. A przytem, zadanie to, które u filozofów transcendentalnych jest wszystkiem, u Scholastyków ma tylko ważność podrzędną, w porównaniu do zbadania samych prawd, stanowiących istotę i główną wartość filozofii. Stąd też, pod względem tego całokształtu, nowsza Scholastyka jest jeszcze niewykończoną; jednakowoż jej plany, o ile że oparte na prawdziwem stanowisku, są nierównie większej wartości, aniżeli najpiękniejsze trychotomiczne rozkłady Heglistów, stojące na powietrzu.

Inny ważny postęp dzisiejszej Scholastyki, stojący w ścisłym stosunku z poprzednim, jest ukonstytuowanie części wstępnej filozofii, czyli rzeczy o punkcie wyjścia i podwalinach pewności — którą jedni nazywają krytyką, inni logiką materyalną (w przeciwstawieniu do formalnej), inni może najlepiej, filozofią fundamentalną. Stara Scholastyka, jakeśmy powiedzieli, zaniedbała tę część filozofii, a Kartezyusz, który pierwszy

ją sformułował, pod nazwą metody, tym właśnie sztandarem tryumfował przeciwko Scholastyce. Niema wątpliwości, że myśl Kartezyusza była genialnym pomysłem; ale Kartezyusz nie umiał jej należycie przeprowadzić: w jego punkcie wyjścia: Myślę, więc jestem, a więcej jeszcze w sposobie, jakim na tej podwalinie buduje całość filozofii, jest wiele wad i logicznych błędów, z których szkoła kartezyańska nigdy się nie wydobyła. Pracowali w tymże przedmiocie i Leibnitz i Wolf i Reid ze szkołą szkocką, poruszyli wiele ważnych zagadnień, jak o źródłach prawdy, o najwyższem *kryterium* pewności i t. p. zebrali wiele materyału — ale i oni uwikłali się w różne błędy i nie trafili do szczęśliwego rozwiązania. Rzecz ta wymagała ścisłej i matematycznej logiki Scholastyków; — i w rzeczy samej filozofowie tej szkoły, wziąwszy surowy materyał od Kartezyanów, wytworzyli z niego gruntowny i umiejętny system. Pierwszy podobno Balmes rzucił światło na tę część filozofii, rozpraszając chmury nieporozumień i niekonsekwencyi, które ją dotąd zaciemniały, a określając właściwe stanowisko i program tej krytyki filozoficznej, czyli teoryi pewności. W ślady Balmesa poszli Tongiorgi, Palmieri, Cornoldi i inni — a dziś już ta ważna część filozofii rozwija się u Scholastyków na najlepszej drodze.

Takie są ogólne cechy dzisiejszej Scholastyki. Ale prócz tych wspólnych i stałych zarysów, roją się w jej łonie mnogie odcienia i różności, które są skutkiem i razem świadectwem jej żywotności. Rozmaitości te łatwo sprowadzić do dwóch przeważających kierunków albo szkół scholastycznych. Jedna szkoła, przedstawiona przez Gonzalesa, Liberatorego, Kleutgena, Stöckla, Cornoldiego i niektóre naukowe czasopisma, broni we wszystkiem i jak najwierniej nauki starej Scholastyki, mianowicie Tomizmu; druga zaś, do której należą Balmes, Tongiorgi, Palmieri i wielu innych, zachowując stano-

wisko i główne wyżej wspomniane zasady starej Scholastyki, co do reszty rozwija się samodzielnie. Walnym punktem spornym, w którym te szkoły się rozchodzą, jest rzecz o istocie ciał: pierwsi usiłują podtrzymywać i godzić z wypadkami dzisiejszej umiejętności starą teoryę Arystotelesa i św. Tomasza o składzie ciał z materyi i formy — z powodu czego nazywają się Perypatetykami; drudzy odrzucają całkiem tę teoryę i zasadzają istotę ciał na ich składzie atomicznym. Innemi słowy: według pierwszych to, co nadaje ciału jego specyficzne własności, jest istotą realnie różną od materyalnego substratum, według ostatnich jest to tylko wynik szczególnego układu i oddziaływania atomicznych składników [1]).

Ale spór ten nie kończy się na filozofii natury czyli kosmologii — z ciałem ludzkiem wchodzi on w psychologię i podobnym sposobem rozdwaja zapatrywania tych filozofów względem władz organicznych i w wielu innych zagadnieniach. Nadto w całej metafizyce pierwsza szkoła broni nauki o przypadłościach rzeczowo różnych od podmiotu i rozmaitych dystynkcyj realnych, które druga szkoła wogóle odrzuca. Wkońcu pierwsza szkoła kładzie szczególny nacisk na powagę dawnych mistrzów, często zalicza do dowodów zdania św. Tomasza, jakoteż *axiomata* przyjęte w starej Scholastyce i zdaje się mieć na celu wskrzeszenie d a w n e j n a u k i, co wyraźnie wypowiada Kleutgen w dziele swem: *Philosophie der Vorzeit.* Druga znowu szkoła kładzie nacisk na nowsze zdobycze w wszelkich gałęziach wiedzy, w starej zaś Scholastyce upatruje skarbnicę wielkich prawd i zasad filozoficznych, które przyjąć należy dla ich wnętrznej i bezwzględnej wartości, nie zaś jako powagę, na którejby można tradycyjnie teorye filozoficzne opierać.

---

[1]) Ob. cośmy wyżej powiedzieli o fizyce Arystotelesa.

Taki jest w głównych zarysach kierunek i stan dzisiejszej Scholastyki. Jakiż więc sąd o niej wydać należy? Poczynając od strony ujemnej, powiemy, że podług naszego zdania dzisiejsi scholastycy mianowicie Włosi, którzy w tym kierunku przewodniczą, nie dosyć uwzględniają nowszą filozofię. Gdyby zamiast zbijać zdania i teorye oddawna zamarłe, jak to wielu czyni, żywiej się zajęli teoryami dzisiejszych filozofów, mieliby sposobność, w niektórych rzeczach z nich korzystać, a w wielu rzeczach zbijać szczegółowo i gruntownie ich zgubne zasady. Nie byłoby to wcale zboczeniem z toru dawnych mistrzów Scholastyki, ale właśnie naśladowaniem ich przykładów. Jak starzy scholastycy walczyli ze spółczesnymi wrogami prawdy, tak dzisiejsi powinni zwrócić stal swojej logiki, przeciwko dzisiejszym błędom, naruszającym nietylko zdrową filozofię ale i zasady Chrystyanizmu. Balmes, Kleutgen i kilku innych, którzy tak uczynili, zebrali obfite swej pracy plony. Możnaby tu powtórzyć wyżej przytoczone słowa św. Klemensa Aleksandryjskiego. „Gdyby nawet filozofia (pogan) była niepo„żyteczną, już dlatego samego byłaby pożyteczną, aby „dowieść, że jest niepożyteczną... gdyż takie tylko zbi„janie jest wiarogodnem, które się opiera na znajomości „rzeczy“ [1]).

Drugi niedostatek, który zarzucić można dzisiejszym scholastykom, tyczy się umiejętnego całokształtu. Powiedzieliśmy, że i oni nad tem pracują i oraz wytknęliśmy przyczynę, dlaczego u nich to zadanie jest daleko trudniejszem, a mniejszej doniosłości aniżeli u nowszych filozofów niemieckich; jednakowoż przyznać trzeba, że wogóle zbyt mało dbają oni o tę umiejętność całości; najczęściej poprzestając na jakiemś powierzchownem i że tak powiem, zewnętrznem powiązaniu głównych części

---

[1]) I. Strom. c. 2.

filozofii, nie starają się wytknąć, dlaczego właśnie te a nie inne części do istoty filozofii należą — dlaczego znowu te części rozpadają się na takie właśnie działy — dlaczego w nich te i owe zagadnienia przychodzą i o ile takowe wyczerpują całość. Słowem u wielu filozofia przedstawia się tylko jako *aggregat* różnych części i różnych zagadnień — gdy tymczasem każda umiejętność, a przedewszystkiem filozofia powinna być organizmem, w którym nietylko każdy członek z wnętrza istoty wyrasta, ale nawet każda żyłka, każda komórka ma swoje właściwe, naturalne, harmonijne, potrzebne w całości miejsce. Prawda, że ten całokształt nie jest najważniejszą rzeczą w filozofii, że więcej należy do jej formy aniżeli do jej istoty, jednakowoż jest to także rzecz nie małej wagi: bo rozum ludzki potrzebuje tej racyonalnej całości, czyli rozumnej jedności; ta jedność pociąga go urokiem swej piękności — i dlatego filozofia transcendentalna blichtrem udanej jedności tyle umysłów zwiodła; ta jedność nadto go oświeca, bo racyonalny związek części składowych rzuca nowe światło na wszystko — i dlatego Doktor Anielski, jakeśmy widzieli, w obu swoich Summach tak bardzo dbałym jest o ten związek i tak po mistrzowsku go przeprowadza.

Takie są, naszem zdaniem, ujemne strony dzisiejszej Scholastyki. Jakoż widoczną jest rzeczą, że te niedostatki są tylko podrzędne, nie naruszające istoty rzeczy, tudzież, że nie tyczą się samego kierunku, ale tylko wielu filozofów w tym kierunku pracujących; sam zaś kierunek scholastyczny, uważany w swych zasadach, jest nietylko względnie, czyli w porównaniu do innych dzisiejszych filozofii, najlepszy, ale też bezwzględnie prawdziwy. To twierdzenie jest logicznym wynikiem z wszystkich naszych powyższych studyów. Widzieliśmy, że filozofia z natury rzeczy rozchodzić się musi i faktycznie w swym rozwoju dziejowym rozchodziła się na trzy gło-

wne prądy: idealistyczny, czyli zasadzający się wyłącznie no rozwoju rozumowym — empiryczny, wyłącznie oparty na danych przez zmysły — i empiryczno-idealny, oparty na przyrodzonej syntezie zmysłu i rozumu. Widzieliśmy dalej, że dwa skrajne kierunki są zupełnie fałszywe i zgubne, a zatem, że prawda tylko w pośrednim kierunku być może; widzieliśmy wreszcie, że filozofia chrześcijańska, którą zowią Scholastyką, była zawsze, a osobliwie jest za dni naszych prawą przedstawicielką tego kierunku, a zatem i dziedziczką jego prawdy. Być może, że niejedne zapatrywania, niejedne szczegółowe teorye, dotąd powszechnie uznane w szkole scholastycznej, są mylne — być może, że prócz niedostatków, któreśmy sami w dzisiejszych scholastykach wytknęli, możnaby wiele innych wykryć i może z czasem się wykryją — ale zawsze prawdą zostanie, że kierunek Scholastyki i główne jej zasady, z tego kierunku wynikające, są zdrowe i prawdziwe. Można w tym kierunku uprawiać filozofię, a nie nazywać się wcale filozofem scholastycznym [1]), można na gruncie tych zasad budować systemy w rozmaitych kształtach i postaciach — ale zawsze prawdą będzie, że na tym gruncie budować trzeba, jeśli się chce postawić gmach filozofii trwały i prawdziwy.

Ale jeśli tak jest, czemuż Scholastyka tak mało ma wziętości w świecie? Jużeśmy kilka powodów tego upośledzenia widzieli, jako to: że w ogólności, filozófia jest dzisiaj w zapomnieniu, a w szczególności, że na imieniu Scholastyki ciążą dotąd uprzedzenia, skargi, niena-

---

[1]) Każda filozofia kierunku empiryczno-idealnego będzie miała wiele wspólności ze starą Scholastyką, o ile, że będzie stała na tym samym gruncie, ale niema żadnego powodu, by imię jednej szkoły przywłaszczać całemu temu kierunkowi, czyli innemi słowy, wszelkiej prawdziwej filozofii.

wiści, szyderstwa prawie czterech wieków; dalej, że dzisiejsi przedstawiciele Scholastyki jeszcze zbyt się zasklepiają w tradycyjnem kółku myśli, a nie dosyć biorą udziału w walce umysłowej swego wieku; wkońcu, że w naszych czasach guruje hasło sekularyzacyi umiejętności, kierunek zaś, którym idzie Scholastyka, prowadzi logicznie do chrześcijańskiego Teizmu, a przeto nie może się z tem hasłem pogodzić. Ale nadto jest jeszcze jeden powód tego nieuznania Scholastyki, na który rzadko się zwraca uwagę, a który przecież wiele waży. Nasz wiek żąda w filozofii nie mniej jak w powieściach nowości i oryginalności. Przyuczyła go do tego szkoła transcendentalna, która co parę lat rodziła nowe systemy, a każdy system był od fundamentów oryginalnie zbudowany i dlatego każdy taki system sprawiał na razie senzacyę — pojawiał się jak meteor z blaskiem i hałasem, a zewsząd odpowiadało mu echo opinii: to oryginalny myśliciel! Już zaś w kierunku empiryczno-idealnym, żaden system nie może być w taki sposób z gruntu nowym, dlatego samego, że podstawy tego kierunku są już oddawna znane, dokładnie zakreślone i gruntownie uzasadnione — a przeto najgenialniejsze i najistotniej postępowe prace w tym kierunku narażone są zawsze na zabójczy wyrok opinii: brak oryginalności! kompilacya! odgrzewane średniowieczne mrzonki!

Ale doprawdy, czy taki sąd jest słuszny i rozumny? Przyganiać jakiejś filozofii, że się opiera na starych zasadach, znaczy prawie tyle, co przyganiać religii, że się trzyma starego dogmatu — jest to ganić właśnie to, co jest główną zaletą. Filozof, który odrzuca ryczałtem wszystkie prace przeszłości i stawia całkiem nowe podwaliny prawdy, nowy Absolut, nowe podstawy bytu i myśli — taki filozof przeciwstawia swój rozum rozumom całej przeszłości, orzeka, że cała ludzkość przed nim była tylko w ciemności, albo, jak mówi Kant, w tran-

scendentalnem złudzeniu, a że on dopiero odkrył dla niej początek prawdy; — trudno, aby gwiazdą takiego filozofa, była czysta miłość prawdy. Gdy zaś w jakimś kierunku filozoficznym każdy filozof zaczyna w taki sposób od początku, burząc wszystko, co było przed nim, znak to, że w tym kierunku niema wcale prawdy; a przeciwnie, gdzie rozmaici filozofowie przez wiele wieków zgadzają się w zatwierdzeniu tych samych zasad i na tym samym fundamencie dalej budują, to samo już mocno przemawia za prawdziwością tych zasad i gruntownością tego fundamentu.

Głębiej w rzecz wglądnąwszy, łatwo dostrzedz, że istotnym powodem tego wymagania nowości w filozofii jest po prostu bawienie się filozofią; zamiast brać filozofię na seryo jako twarde studyum najwyższej prawdy, czyta się, ba! nawet pisze się filozoficzne dzieła tak jak się czyta lub pisze powieści — dla ciekawości lub zaciekawienia: — więc też konsekwentnie uważa się zupełną oryginalność za główną filozofii zaletę.

W takim stanie rzeczy prawdziwy kierunek filozoficzny, to jest prąd empiryczno-idealny, ma niezawodnie wiele przeszkód do zwalczenia, ale mimo to wszystko, sądzimy, że do niego należy blizka przyszłość. Mniemanie to opieramy i na historycznem prawie rozwoju filozofii i na najnowszych objawach w atmosferze myśli. Mówiąc o tem prawie dziejowem, widzieliśmy, że gdy prądy skrajne doszły do swych ostateczności, wtedy naturalnym porządkiem przychodzi kolej na prąd środkowy. Otóż w naszym wieku idealizm, doszedłszy do ostatecznego kresu, rozwiał się w sceptycyzmie i można powiedzieć, że już zaginął; materyalistyczny empiryzm, który po nim nastąpił, jeszcze panuje w świecie, ale i w nim już widać symptomy blizkiego upadku, jakimi są, jużto rzucania się ku niedorzecznym hipotezom, jużto pokuszenia sceptycyzmu. Tymczasem prąd środkowy, który w prze-

szłym wieku i w początkach naszego sączył się jak lichy strumyczek, dziś coraz więcej się wzmaga; Scholastyka, o której temu lat 50 nikt wspomnieć nie śmiał, dziś już coraz głośniej się odzywa w gruntownych dziełach i najpoważniejszych umiejętności organach; wreszcie jakeśmy gdzieindziej zauważyli, coraz więcej daje się czuć potrzeba zdrowej filozofii; — i dlatego ufamy, że niezadługo zdrowa filozofia powstanie, już nie jako doktryna tej lub owej szkoły, ale jako filozofia wieku.

Lecz gdyby nawet reakcya powszechna w tym kierunku nie prędko nastąpić miała, jednak trwanie i ostateczne zwycięstwo filozofii empiryczno-idealnej jest niechybne — bo ona ma za sobą logiczność t. j. wrodzone i nieodmienne prawo rozumu i ma za sobą Kościół, który jest *filarem i utwierdzeniem prawdy* [1]).

---

[1]) I. *Tym.* III. 15.

ROZDZIAŁ XIII.

Całokształt filozofii i bliższe określenie jej zadania.

Cel i stanowisko tego całokształtu — skąd ma się wyprowadzać rozkład filozofii. — Podział filozofii na logikę, metafizykę i etykę — jak rozumieć podział filozofii ua teoretyczną i praktyczną — *Logika* — jej zadanie — jej stosunek do logiczności naturalnej — jej potrzeba w życiu praktycznem i w naukach — jej podział na Krytykę i Dyalektykę. — Trudne zadanie i treść Krytyki — Balmes i Fichte — punkt wyjścia filozofii i podwaliny pewności. — Zadanie i doniosłość Dyalektyki — Leibnitz i Locke. — *Metafizyka* — mylne o niej pojęcia — czem ona jest — na co się przyda — jakim torem postępuje — jej podział. — Metafizyka ogólna, czyli Ontologia — jej treść — skutki braku ontologii u nowszych filozofów. — Teodicea, jej zadanie i wpływ na całą filozofię — jej metoda. — Pneumatologia i Psychologia — studya filozoficzne o duchach — wadliwy podział psychologii na empiryczną i racyonalną — treść i metoda psychologii. — Kosmologia albo filozofia natury — jej stosunek do umiejętności przyrodniczych — plan kosmologii — kosmogonia — teleologia. — *Etyka* — jej ważność w dzisiejszych czasach — szkoła historyczna i szkoła filozoficzna w Etyce — podział etyki — błąd Kanta w tej mierze. — Etyka ogólna i specyalna — stosunek etyki do umiejętności politycznych i do historyi. — Rozkład synoptyczny całej filozofii.

Dotychczas zajmowaliśmy stanowisko krytyczne; badając główne kierunki filozofii, szukaliśmy prawdziwej drogi i bezpiecznego punktu oparcia w pracach przeszłości. Znalazłszy zaś tę drogę i ten punkt oparcia w kierunku empiryczno-idealnym, powinniśmy według planu

na wstępie określonego, wyprowadzić z powyższych studyów krytycznych wynik pozytywny, t. j. pozytywnie i stanowczo orzec, czem filozofia być powinna. W tem zaś zagadnieniu: czem być powinna filozofia, mieszczą się trzy następujące:

Jaka ma być treść filozofii — czyli, jaki ona przedmiot objąć powinna?

Jaka ma być filozofii forma — t. j. jakim sposobem, jaką metodą uczyć się filozofii i wykładać ją należy?

Jakie być mają zewnętrzne stosunki filozofii, czyli w jakim ona stosunku być powinna względem innych gałęzi wiedzy, zwłaszcza względem wiary i Objawienia?

Poczynamy więc od pierwszego z tych zagadnień. Rzecz jasna, że w rozprawie niniejszej nie idzie wcale o wyłożenie treści filozofii w sposób wyczerpujący, takie bowiem nie różniłoby się od wykładu całej filozofii; ale idzie tu tylko o rozwinięcie całokształtu filozofii, o zakreślenie jej podziału i treści, którą każda z jej części obejmować powinna — słowem zamierzamy tu plan filozofii przedłożyć.

W I. rozdziale powiedzieliśmy, czem jest filozofia i jaki jest jej przedmiot; lecz określenia te musiały być bardzo ogółowe, bo przed krytyką rozmaitych filozoficznych kierunków to tylko moglibyśmy stwierdzić o istocie filozofii, co jest wszystkim kierunkom i systemom wspólne. Teraz zaś, skorośmy krytycznie uchylili teorye idealistów i materyalistów, a obrali kierunek empiryczno-idealny, możemy już w myśl tegoż kierunku plan i zadanie filozofii określić w sposób dokładniejszy i szczegółowy. Mówię: w myśl tego kierunku — boć i w tym kierunku niema podobno dwóch autorów, którzyby zupełnie w planie i rozkładzie filozofii się zgadzali; ale jednak w tym kierunku, jakeśmy widzieli, więcej niż

w innych panuje zgoda w punktach zasadniczych. Plan więc, który przedłożyć mamy, lubo może w niejednej rzeczy wyda się nowy i odrębny, jest jednak w myśl całego kierunku empiryczno-idealnego, a wszyscy tegoż kierunku filozofowie do niego się mniej lub więcej zbliżają. W ten sposób w niniejszym zarysie damy zarazem bliżej poznać treść i ducha tego kierunku, mianowicie nowszej Scholastyki, która dziś ten kierunek przedstawia. Wszakże głównym zamiarem naszym nie jest wcale tej lub owej szkoły bronić, ale, jakeśmy już wypowiedzieli, bezwzględnie i stanowczo właściwe filozofii zadanie określić.

Przystępując już do rzeczy, przypomnijmy sobie zdobyte już orzeczenia: Umiejętność jest wiedzą rzeczy w przyczynach — *cognito per causas;* filozofia jest wiedzą wszechrzeczy w pierwszych, najwyższych przyczynach — *cognito rerum omnium per causas ultimas*; powszechność i głębokość, to dwie cechy istotne filozofii, odróżniające ją od wszystkich innych umiejętności. Filozofia więc stoi w stosunku do innych umiejętności jako pierwsza i jako ostatnia; jako pierwsza, bo ona uzasadnia same podstawy innych umiejętności, a jej wyniki są dopiero punktem wyjścia innych gałęzi wiedzy; jako ostatnia, bo wiedza ludzka, poczynając od zjawiska, wznosi się najpierw do przyczyn bezpośrednich, potem do dalszych, a wkońcu dochodzi do najwyższych. Filozofia jest pierwsza w porządku i związku logicznym, a ostatnia w porządku psychicznym czyli w trybie przyrodzonego rozwoju wiedzy naszej.

Dwojaką tedy mamy przed sobą drogę do określenia jej zadania. Możnaby postępować drogą analityczną, z dołu do góry, t. j. upatrując w treści umiejętności poszczególnych zagadnienia wyższe i ogólne, wszystkim lub wielu umiejętnościom wspólne — takowe bowiem przechodzą zakres szczególnych nauk i stanowią

dziedzinę umiejętności ogólnej i najwyższej, t. j. filozofii. A można też odwrotnie postępować sposobem syntetycznym, z góry na dół: biorąc najwyższy ogół, t. j. byt w powszechności — i uważając, na jakie działy umiejętność bytu z natury rzeczy powinna się rozpadać, jakie znowu z tych działów wynikają poddziały — i tak dalej — aż się przyjdzie do zagadnień szczegółowych i przyczyn bliższych, które już wychodzą z zakresu filozofii, i stanowią dziedzinę poszczególnych umiejętności. Pierwsza droga, analityczna, którąśmy w rozdziale I. wskazali, może być korzystną dla określenia zadania pewnych części filozofii: — tak n. p. zestawiając wszystkie umiejętności, odnoszące się do badania przyrody, i upatrując wyższe zagadnienia, na tle tych wszystkich umiejętności leżące, najogólniejsze prawa i ostatnie przyczyny, ukrywające się po za szczególnemi prawami i bliższemi przyczynami, których te umiejętności dochodzą — można określić dziedzinę i zadanie tak zwanej filozofii natury czyli kosmologii. Ale gdy idzie o skreślenie planu i zadania filozofii w całości, ta droga nie jest dostateczną; bo z tego stanowiska *a posteriori* nie mamy żadnej rękojmi, że umiejętności, któremi się faktycznie ludzkość zajmuje, ogarniają wszystkość — t. j. cały obszar prawdy dla człowieka dostępnej — a właśnie ta wszystkość stanowi z natury rzeczy zadanie filozofii. Trzeba więc koniecznie w zakreśleniu planu filozofii użyć drogi syntetycznej, t. j. postępować od najwyższego ogółu ku szczegółom. Tak więc uczynimy.

Najwyższy ogół, jak się rzekło, jest to byt (*l'être*): byt w swojej rozciągłości ogarnia wszystko, co może być przedmiotem wiedzy, bo wszystko, co jest, czy istniejące czy możliwe, jest bytem; byt więc stanowi w całości przedmiot filozofii. To postawiwszy, jakże dojdziemy do określenia głównych filozofii działów? Czy zaraz będziemy szukać, jak się dzieli byt ogółowy na szczegóły,

t. j. jakie są główne rodzaje bytu? Nie — z tym podziałem spotkamy się niżej — poprzednio jednak musimy sobie postawić pytanie: czy ten byt, jeszcze przed tem rozszczególnieniem (czyli byt w całej swej ogółowości) nie może być z różnych stron uważany, w różnych niejako stanach badany? — wówczas bowiem mielibyśmy najwyższe filozofii części, mające tę samą powszechną rozciągłość, a różniące się tem, że z innego względu zapatrują się na wszechbyt.

Otóż w istocie byt w całej swej powszechności może być trojako uważany: jako byt sam w sobie — jako byt w wiedzy, czyli w stosunku przedmiotu do wiedzy — i jako byt w woli[1]): innemi słowy, w trojaki sposób można studyować wszechbyt: można badać, czem i w jaki sposób wszelki byt jest sam w sobie — można badać, w jaki sposób (jakiemi drogami, według jakich praw) wszelki byt ma być poznany — wkońcu można badać, w jaki sposób (według jakich praw) wszelki byt ma być pożądany. Pierwsze badanie nazywa się Metafizyką, drugie Logiką, trzecie Etyką. Wszystkie te trzy części filozofii są bezwzględnie powszechne, bo każda istota do wszystkich trzech należy; ale się różnią względnie, bo w każdej rzeczy metafizyka bada, czem ta rzecz jest, jej istotę, pochodzenie i t. d., logika bada, jak ta rzecz się ma do wiedzy, jak o niej dojść prawdy; etyka bada, jak ona się ma do woli, jak się względem

---

[1]) Zapyta kto: czemu tu właśnie mowa o rozumie i o woli — Dlatego, że jedynie rozum i wola mają stosunek do wszechbytu — wszelki byt może być poznany i wszelki byt może być pożądany; zatem byt jest bezwzględnie powszechny nietylko jako byt sam sobie, ale też jako przedmiotowość rozumu i woli; — innemi słowy, rozciągłość (*extensio*) przedmiotu rozumu i rozciągłość przedmiotu woli nie są częściami zawartemi w rozciągłości bytu, ale jest to jedna i ta sama bezwzględnie powszechna rozciągłość w trzech względach uważana. Ob. św. Tomasza *Q. I, de Veritat.*

niej w porządku moralnym zachować [1]). Mówię w **każdej rzeczy** — nie żeby metafizyka, logika i etyka każdą rzeczą z osobna się zajmowały, bo to wychodzi z zakresu umiejętności ogólnej, jaką jest filozofia — ale że trzy części filozofii dochodzą, każda z swego stanowiska, prawd ogólnych i stawiają ogólne pewniki, które wszechbytu i każdej z osobna rzeczy z tych trzech stron dotyczą.

Można powiedzieć (z pewnemi zastrzeżeniami, które tu pomijamy), że przedmiotem metafizyki jest *byt*, przedmiotem logiki *prawda*, a przedmiotem etyki *dobro;* — a byt, prawda i dobro są równie powszechne, bo wszystko, co jest bytem, jest też w swojej mierze prawdziwem i dobrem, o ile że jest zdolne być przedmiotem prawdziwego pojęcia i dobrego pożądania — byt, prawda i dobro różnią się **formalnie**, t. j. w sposobie, jak je pojmujemy, lecz identyfikują się w istocie: *ens, verum et bonum convertuntur*, jak naucza Doktor Anielski.

Taki jest pierwszy i główny rozkład filozofii. Myśl tego rozkładu nie jest nową; aliści trudno przypuścić, jakeśmy już nieraz zauważyli, by to, co jest w filozofii zasadniczem, było jej przez tyle wieków nieznanem i dopiero dzisiaj narodzić się miało. Już Plato, jak świadczą Cycero i Sykstus Empiricus, na te trzy działy filozofię rozkładał [2]). W późniejszych wiekach ten sam podział

---

[1]) Mówi się często, że przedmiotem logiki jest rozum, a etyki wola; jednak mniej właściwe orzeczenie — jak się niżej objaśni. — Nie jedno w tem miejscu powiedzieć musimy, co może na razie wydą się ciemnem nieuzasadnionem, ale w dalszym ciągu tego rozdziału wyłoży się i udowodni.

[2]) Cicero, *Academ. I. n. 6.* — Sykstus o Platonie. — Co Plato nazywał *φυσικον μερος*, to my tu nazywamy metafizyką, t. j. badanie filozoficzne **natury wszechrzeczy**. Perypatetycy zaś, mianowicie scholastycy, prócz metafizyki wyliczali fizykę — atoli u nich fizyka była mniej więcej tem, czem u nas filozofia natury, czyli kosmologia — a metafizyka

w różnych postaciach i pod różnemi imionami ustawicznie powracał, ale właściwej racyi tego podziału i wzajemnego stosunku tych części nie łatwo się u filozofów dopytać. Racya ta może nie istniała w ich świadomości, ale istniała w naturze rzeczy.

Ten podział czysto przedmiotowy zlewa się z podziałem filozofii na teoretyczną i praktyczną. Ten ostatni jednak potrzebuje objaśnienia. Najpierw zauważyć należy, że cała filozofia jest, ściśle mówiąc, tylko teoryą, gdyż jest wiedzą, umiejętnością — praktyka zaś czyli samo postępowanie nie jest wiedzą, ale tylko albo przedmiotem wiedzy, albo jej zastosowaniem. Z drugiej strony, cała filozofia jest w pewnem znaczeniu praktyczną, gdyż wszystkie jej części z blizka lub z daleka odnoszą się do moralnego udoskonalenia człowieka i prowadzą go w dążeniu do jego najwyższego celu. Gdy tedy nazywamy jedną część filozofii teoretyczną, drugą praktyczną, nazwy te mają tylko wartość i znaczenie względne — o ile, że jedna część jest więcej praktyczną, ściślej i bezpośredniej odnosi się do praktyki, niż druga. W ten sposób logika i etyka są filozofią praktyczną, w przeciwstawieniu do metafizyki jako teoretycznej — gdyż ta uczy, czem rzeczy są, logika zaś i etyka uczą, jak myśleć i jak postępować należy. Biorąc znowu praktykę w znaczeniu jeszcze ściślejszem, t. j. w stosunku do samego postępowa-

---

obejmowała ontologią, teodiceę i psychologię. Okażemy zaś niżej, że kosmologia, psychologia i teodicea są umiejętnościami podrzędnemi względem ontologii czyli metafizyki ogólnej, a więc częściami składowemi metafizyki specyalnej.

Zatem gdy autor Tagmonlogii (na str. 12) scholastykom przypisuje podział filozofii na logikę, metafizykę i etykę — jest to niedokładność historyczna; gdy zaś niżej zbywa ten podział, mówiąc po prostu, że „ten podział jest tylko luźnem zestawieniem pojedynczych nauk filozoficznych, i niema żadnej podstawy“ — znaczy to tylko, że szanowny autor tej podstawy nie dopatrzył.

nia, można do filozofii teoretycznej czyli spekulatywnej zaliczyć logikę z metafizyką, do praktycznej samą etykę. W tem ostatniem znaczeniu ten podział zwykle się bierze.

Pięknie całą rzecz wykłada św. Augustyn: „Ponie-„waż szukanie mądrości, mówi on, składa się z czynu „i kontemplacyi, jedna część filozofii praktyczną, druga „spekulatywną nazywać się może; praktyczna odnosi się „do nauki życia i obyczajów, spekulatywna do upatry-„wania przyczyn natury i najczystszej prawdy. Podług „świadectwa historyi, Sokrates odznaczył się w filozofii „praktycznej; Pitagoras zaś z wszystką siłą ducha oddał „się spekulatywnej. Wkońcu Plato (który i Sokratesa „najwierniejszym był uczniem i całą mądrość szkoły Pi-„tagorejskiej od najznakomitszych jej mistrzów wyczer-„pnął) oboje jednocząc, zdobył sobie tę chwałę, że filo-„zofię uzupełnił. Podzielił ją zaś na trzy części: jedną „moralną, która się głównie praktyką zajmuje — drugą „naturalną, której zadaniem jest spekulacya — trze-„cią rozumową, która prawdę od fałszu odróżnia „a która lubo i do praktyki i do spekulacyi jest po-„trzebną, jednak spekulacyi w szczególniejszy sposób „przynależy. Zatem ten podział filozofii na trzy części „nie sprzeciwia się bynajmniej owemu, który całe szu-„kanie mądrości do czynu i spekulacyi spowadza“ [1]).

Jakoż cały ten stosunek teoryi do praktyki, oraz ścisłość wyższego filozofii podziału wyjaśnią się dokładniej, gdy przejrzymy z osobna istotę i zadanie każdej z części filozofii wyżej wymienionych.

L o g i k a.

Logika, która w rozwoju syntetycznym przypadła nam na drugiem miejscu, w porządku dydaktycznym czyli

---

[1]) *De Civ. Dei.* VIII. c. 4.

nabywania umiejętności wymaga pierwszego miejsca, gdyż ona zakłada fundamenta pewności, na której ma się wznieść cały gmach filozofii i ona zapala pochodnię prawego myślenia, która ma przyświecać wędrującym po labiryntowych tego gmachu krużgankach.

Czem tedy jest logika? Określmy bliżej jej zadanie. Wielu mówi po prostu, że przedmiotem logiki jest rozum, albo są akty rozumu: pojęcia, sądy, rozumowania. Jest to określenie co najmniej niewłaściwe. Władze i akty poznawcze same w sobie, t. j. jako władze i czyny ducha uważane, nie są wcale przedmiotem logiki, ale psychologii, będącej częścią metafizyki. Logika zaś śledzi w tych aktach nie ich istotę, ale ich przedmiotowość, czyli to, co wyrażają — albo innemi słowy, sam przedmiot w aktach rozumu [1]). Ponieważ zaś przedmiotem rozumu jest wszystko, wypada właśnie to, co się wyżej powiedziało, że przedmiotem logiki jest wszechbyt, nie jakim jest w sobie, ale jak się odnosi do rozumu i w rozumie się iści. Co się nazywa *ens logicum*, byt logiczny.

Zadaniem więc logiki jest dojść umiejętnie, w jaki sposób, czyli na jakich podstawach i podług jakich praw przychodzi się do poznania prawdy względem wszechrzeczy. Powiedziałem: d o j ś ć u m i e j ę t n i e, bo logika nie jest właściwie sztuką, ale umiejętnością — jej zadaniem nie jest wymyślać sztuczne formy argumentowania, sztuczne pewniki, na którychby można budowlę filozofii misternie ustawiać, ale wykryć i wyświecić umiejętną

---

[1]) Jest to tak dalece prawdą, iż ta sama logika jest, że tak powiem, prawomocną nietylko dla człowieka, ale również dla jakiejkolwiek istoty rozumnej; w jakich warunkach u nas jest logiczna konsekwencya, w takich samych jest i u Anioła, a w jakich u nas jest nielogiczność, w takich i u Anioła byłaby nielogiczność; — a to dlatego, że logika, w ogólności mówiąc, odrywa od podmiotowego sposobu poznawania i myślenia, a bada przedmiotowy związek prawd i pewników w ich stosunku do wiedzy.

analizą przyrodzone prawidła rozumowania, właściwy punkt wyjścia wiedzy i naturalne podwaliny, na których z natury rzeczy spoczywa filozofia i wszelka umiejętność. Człowiek z daru natury posiada logikę naturalną — nie znając jeszcze prawideł logiki, z przyrodzenia logicznie myśli — tak samo jak nie znając prawideł równowagi, z przyrodzenia prosto chodzi. Otóż logika umiejętna nie tworzy nic różnego od tej logiki naturalnej, ale doprowadza do świadomości to, co w naturze jest przyrodzoną, a poniekąd nieświadomą rozumu skłonnością. Stąd jednak nie wynika, by logika umiejętna niepotrzebną była. W potocznem życiu i w zwykłych warunkach wystarcza nam jako tako logiczność wrodzona, atoli przy wyższem kształceniu się człowieka ta logika naturalna potrzebuje umiejętnego wykształcenia, czyli potrzebną się staje logika umiejętna. Prawda, że człowiek, i bez świadomości prawideł syllogizmu, snuje w rozumowaniu syllogizmy prawidłowe — ale w zagadnieniach zawilszych, w wycieczkach rozumu dalszych, często nie odróżni on paralogizmu od syllogizmu; czytając dzieło wprawnem piórem napisane, słuchając wymownego mowcy, nieraz uzna wniosek konieczny i skłoni głowę przed rzekomą siłą logiki tam, gdzie ni wniosku ni logiki nie ma, ale tylko szumne lub matackie słowa; wyraźna zaś i jasna świadomość prawideł rozumowania uchroni go od takich sideł sofizmu i czarów wymowy. Podobnie też człowiek, nie wiedząc nawet o podwalinach pewności, ma już z daru natury pewność, t. j. spokój umysłu w bezpiecznem posiadaniu prawdy; ale gdy w wyższych naukach spotka się z powodami wątpienia, gdy postrzeże jak często zmysły łudzą, jak łatwo rozum się błąka, jak nieraz ukrywa się fałsz w świadectwie historycznem — wówczas łatwo wpadnie w zgubne zamieszanie, narzucą mu się kłopotliwe zagadnienia: dlaczego, kiedy, o ile mam wierzyć zmysłom? — w jakich warunkach polegać

na świadectwie ludzkiem? dlaczego i w jakich granicach zaufać rozumowi?... Umiejętna i gruntowna znajomość podwalin, źródeł i charakterów pewności zdolna jest te wszystkie ciemności rozświecić i umysł zaspokoić; w braku zaś takiej znajomości, owo zamieszanie rodzi mnóstwo szkodliwych błędów, a nieraz nawet przywodzi do rozpaczliwego rzucenia się w otchłań sceptycyzmu.

Takie więc jest w ogólności zadanie logiki; już zaś z pojęcia tego zadania wyprowadzić trzeba naturalny jej podział i określić jej części. Metafizyka, jak niżej obaczymy, z istoty swego zadania dzieli się na ogólną i specyalną; tak samo etyka; — ale w logice taki podział nie ma powodu. Zadaniem jej jest dochodzić praw i sposobów poznania wszelkiej prawdy, wszechbytu — ale niema tu miejsca do badań szczegółowych o sposobie poznawania tych lub owych przedmiotów; boć jedne i te same są podstawy wszelkiej pewności, jedne i te same prawa rozumowania w wszelkich kierunkach wiedzy. Logika przeto jest z natury swej zawsze ogólną. Ale inny jest podział, w samej istocie jej zadania zawarty. Aby dojść do prawdy, trzeba się oprzeć na podwalinach niezachwianych, czyli wyjść z zasad pewnych — i trzeba postępować w rozumowaniu należycie, czyli prawidłowo. Te dwie rzeczy mają się do siebie, jak treść (materya) i forma: w każdem dochodzeniu prawdy obie muszą mieć miejsce, ale umiejętnie badane być mogą z osobna: — i przeto logika dzieli się z natury rzeczy na logikę materyalną czyli Krytykę, zwaną także filozofią fundamentalną, której zadaniem jest wykryć i określić istotne podwaliny i źródła pewności — i logikę formalną czyli Dyalektykę, której zadaniem jest wykryć i objaśnić przyrodzone prawa rozumowania. Nad każdą z osobna nieco się zastanowimy.

Krytyka albo *filozofia fundamentalna*, jako wypada z powyższej osnowy, ma do spełnienia zadanie bardzo

ważne — powiem nawet, niebezpieczne. Gdy trzeba się spotkać oko w oko z takiemi pytaniami, jako to: skąd ja wiem o prawdzie? na jakich podstawach spoczywa wszelka pewność? dlaczego, o ile zawierzyć rozumowi? — jest tu coś groźnego, co i najśmielszego myśliciela zatrwożyć może. „Gdy zapuszczamy się, mówi Balmes „(główny twórca tej Krytyki filozoficznej) w głębie, do „których te zagadnienia o pewności prowadzą, umysł się „miesza, a serce doznaje jakiejś niby religijnej zgrozy. „Przed chwilą podziwialiśmy pałac wiedzy ludzkiej; duma „nasza z upodobaniem mierzyła olbrzymią jego wielkość, „wytworne kształty, budowę piękną i śmiałą; — teraz „jesteśmy w podziemiach tego pomnika — wiodą nas „po ciemnych pieczarach — a oto, jak gdyby pod wpły„wem snu, zdaje nam się, że te fundamenta drobnieją, „rozwiewają się — i że cały ten gmach wisi na powie„trzu“ [1]).

Stąd jednak, że te kwestye są groźne, nie wynika, że ich trzeba zaniechać. „Uchylenie ich, mówi dalej Bal„mes, nie jest ich rozwiązaniem. Rozum ludzki nic nie „traci na poznaniu granic, których przekroczyć nie może; „raczej to odkrycie dodaje mu wielkości i siły. Podobnie „badacz przyrody, miłością umiejętności wiedziony do „wnętrzności ziemi, doznaje jakiegoś uczucia trwogi a oraz „dumy, gdy spogląda przy bladem swej lampki świa„tełku na olbrzymie a chwiejne bryły, wiszące nad jego „głową — albo gdy przytuliwszy ucho do skały, słucha „głuchego szumu podziemnych nurtów!“ Słowem filozofia tych zagadnień pominąć nie może, bo cała na nich stoi, podobnie jak na filozofii stoją wszystkie inne umiejętności. W badaniu zaś tych zagadnień musi ona postępować krokiem nadzwyczaj ostrożnym i pewnym, bo najmniejsze zboczenie, jeden fałszywy krok na tym grun-

[1]) Balmes, *Filozofia fuudamentalna,* ks. I. rozdz. I.

cie prowadzi logicznie, t. j. koniecznością rozumową, do przepaści sceptycyzmu. Na tym gruncie kark skręcili wszyscy sceptycy starzy i nowi — a kto się tu potknął, a jednak nie został ogólnym sceptykiem, to się jedynie furtką niekonsekwencyi wyratował. Tak Kartezyusz, Lammenais, Reid, Kant i inni.

Aby więc przebyć szczęśliwie to niebezpieczne pole, trzeba najprzód dobrze pojąć samo założenie i stanowisko Krytyki. Zakwestyonować, jak to czyni Kant, udolność rozumu do prawdy, stawić rozumowi pytanie, czy rozum może prawdy dociec, jest to założenie samo w sobie niedorzeczne i bez możliwego wyjścia, jakeśmy wykazali poprzednio. Właściwe tedy założenie jest: zbadać na czem się zasadza możliwość dosięgnienia prawdy i pewności — jak o niej wiemy — jakie są jej granice i t. d. Po drugie, trzeba zawsze mieć przed oczyma, że w tej części filozofii nie można niczego stawiać na wiatr, bez rzetelnego uzasadnienia; bo gdy jeden tylko filar w fundamentach chwieje się, cały gmach wiedzy jest co najmniej zagrożony; tudzież że nie można czynić żadnego ustępstwa sceptycyzmowi: broń Boże z Jacobim i Libeltem rezygnować rozum! broń Boże mówić z Fichtem: „Z góry i bez racyi musicie uznać prawidła logiki, „jest to błędne koło, ale koło nieuniknione". Nie można nawet, jak to w jednem miejscu sam Balmes czyni, brać za pewną jakąś zasadę jedynie dla tej racyi, że bez tego filozofia jest niemożliwą — to wszystko, mówię, nie uchodzi, bo gdy się jedną rzecz tego rodzaju daruje sceptycyzmowi, on już ma prawo do wszystkiego, już wątpliwość wkopała się w podwaliny i już cała budowla zachwiana. Po trzecie, trzeba w rozwoju tych zagadnień postępować z ścisłą systematycznością, podobnie jak w matematyce, snując logicznie jedno z drugiego: bo tylko w ten sposób uiścić się może owa jasność

i bezwzględna pewność, której potrzebują fundamenta filozofii.

Otóż więc w krótkości plan tej Krytyki, który uważamy za najwłaściwszy. Wstępem do tej umiejętności ma być wyjaśnienie pojęć prawdy i stanów umysłu względem niej, t. j. wątpienia, mniemania, pewności, błędu. Poczem przystępując do rzeczy, trzeba najpierw rozprawić się z sceptycyzmem — nie w sposób zaczepny, dowodząc istnienia pewności, ale w sposób odporny, wytykając nietylko to, że sceptycyzm jest moralnie niegodziwy, fizycznie niemożebny, naturze wstrętny, ale zwłaszcza to, że jest filozoficznie niedorzeczny, bo w koniecznej z sobą samym sprzeczności zostający. Skąd już powstaje przekonanie, że filozofia musi być dogmatyczną, t. j. musi posiadać pewność.

Dalej, ponieważ pewność jednych prawd na pewności drugich spoczywa i cała filozofia, nawet cała wiedza ludzka składa się z takich pewników, jak ogniwa powiązanych — trzeba szukać, które jest pierwsze ogniwo, czyli pierwszy punkt wyjścia filozofii. Tu więc wykazać trzeba, że takim punktem wyjścia nie może być ani, jak chce Kartezyusz, sam fakt empiryczny: myślę, więc jestem, bo z takowego niema logicznego przejścia do prawd ogólnych — ani też, jak chce Fichte, zasada oderwana: A jest A, bo z takowej niema przejścia do realnego bytu — ale że tym punktem wyjścia jest łącznia trzech pewników, t. j. faktu empirycznego Kartezyusza, który jest istotnie pierwszym w porządku empirycznym — i zasady oderwanej Fichtego, która jest pierwszą w porządku prawd idealnych, czyli oderwanych, a w innej formie ujęta nazywa się zasadą sprzeczności[1]) —

[1]) Zasady Kartezyusza: Myślę, więc jestem, nie trzeba brać jako wniosek, ale jako fakt, że w myśleniu świadomy jestem własnego istnienia. Sam Kartezyusz uznaje to w Listach.

i wkońcu pewnika, który u Kartezyanów nazywa się: *valeur de l'idée claire et distincte*, u Tongiorgego udolnością rozumu do poznania prawdy, u Balmesa zasadą oczywistości — w gruncie zaś jest jedną i tą samą prawdą, która może się sformułować w ten sposób: „Co jest oczywistem (podmiotowo), to też jest prawdziwem (przedmiotowo)“. Te trzy pewniki dają trzy warunki umożebniające wiedzę: pierwszy osadza podmiot wiedzy (ja jestem), drugi utwierdza przedmiot (prawdę konieczną), trzeci stanowi łącznię obojga. Pierwszy daje oraz punkt oparcia w porządku realnym, drugi podstawę w sferze idealnej, trzeci oba porządki łączy. Póki jeden z nich jest zakwestyonowany, ani jedno zdanie nie da się bez nielogiczności postawić; przyjąwszy zaś wszystkie trzy, już wiedza jest możliwą. Na tym trójnogu stoi filozofia.

Ale jakże sam ten trójnóg stoi? skąd się upewniamy o tych trzech pewnikach uprzedzających wszelkie dowodzenie, wszelkie nawet logiczne twierdzenie? To właśnie jest trudnem a ważnem zadaniem Krytyki. Otóż jedynie możliwem a prawdziwem wyjściem jest okazać, że te trzy pewniki są przedmiotem bezpośredniego widzenia umysłowego — jedyną intuicyą, o jakiej może być mowa

---

Zasada zaś Fichtego „A jest A“ wyraża konieczną identyczność jakiegokolwiek bytu z sobą samym — to samo, co nazywają zasadą identyczności: „co jest, jest“. W tej zasadzie zaś, jak sam Fichte uważa, podmiot jest zawarunkowany: „jeżeli jest A...“ Wciągając więc ten warunek w samą formułę, możnaby powiedzieć: póki A jest A, jest ono A — albo: co jest, równocześnie jest. Obróciwszy zaś tę zasadę z formy twierdzącej na formę przeczącą, mamy: to samo nie może z a r a z e m być (czem jest) i nie być — co właśnie jest zasadą sprzeczności. Zasada więc Fichtego nie różni się od zasady sprzeczności w treści logicznej, ale tylko w sposobie wyrażenia.

Wkońcu, że ani pewnik Kartezyusza, ani zasada sprzeczności nie wystarczają na punkt wyjścia filozofii, obacz rzecz na dłoni wykazaną u Balmesa *Fil. fundam.* ks. I. rozdz. 6–21.

w filozofii [1]). Względem zasady sprzeczności rzecz łatwa: jak widzimy, że 2 razy 2, 4, tak i więcej jeszcze widzimy, że A jest koniecznie A. Co się tyczy faktu naszego istnienia, również wykazać można, że je widzimy albo duchowo czujemy w samemże myśleniu, gdyż myśl nasza staje nam się obecna nie w oderwaniu, ale jako fakt podmiotu — gdy myślę, nie samo myślenie postrzegam, ale siebie myślącego. Lecz najtrudniejszem jest może wykrycie tej intuicyi względem trzeciego pewnika, tak dalece, że Balmes pokornie wyznaje, iż zasada oczywistości nie jest sama oczywistą. Ale myli się Balmes — i ta zasada jest nam także wprost oczywistą czyli bezpośrednio widzialną w akcie myślenia o jakimkolwiek przedmiocie oczywistym: — gdy widzę, że A jest A, albo że 2 razy 2, 4, nietylko widzę tę prawdę, ale włącznie widzę, że ja tę prawdę posiadam — widzę więc w tym akcie udolność swego umysłu do poznania prawdy. Co więcej, w tym trzecim pewniku zawiera się, jak łatwo wykazać, wartość przedmiotowa pojęć i wartość rozumnika czyli wniosku, a jedno i drugie, tak samo

---

[1]) Intuicya (z łacińskiego *intueri* patrzyć) znaczy zwykle jasne i bezpośrednie poznawanie przedmiotu realnego — jak wzrokiem bezpośrednio poznajemy rzecz obecną. Taką intuicyę mamy tylko w sferze władz zmysłowych, duchowo zaś żadnego przedmiotu realnego a różnego od nas nie widzimy, jakeśmy powiedzieli, gdy szło o intuicyę Schellinga. Ale tu bierzemy słowo „intuicya“ w znaczeniu nieco szerszem (także jednak używanem), wyrażając niem samo bezpośrednie znanie, patrzenie duchowe — bez względu na to, czy przedmiot jest realny, czy tylko idealny, jak prawda oderwana — jest to bowiem zawsze jakieś widzenie.

Zauważyć można, że jak w poznawaniu zmysłowem punktem wyjścia i oraz najwyższym stopniem pewności jest intuicya zmysłów (oczu, swoim też sposobem dotykania i t. d.), tak samo w wiedzy umysłowej punktem wyjścia pewności i oraz szczytem pewności musi być intuicya duchowa. Jak oko nie może żądać upewnienia większego nad jasne widzenie przedmiotu obecnego, tak umysł nie może żądać ani pojęć wyższej pewności nad intuicyę umysłową.

jak udolność rozumu do prawdy, jest nam w samym akcie bezpośrednio widzialnem — co w ten sam sposób, jak powyżej, okazaćby można. Mówię: okazać, bo, póki jesteśmy w tym wstępie, w tych *praerequisitis*, filozofii, do właściwego dowodzenia przez wniosek nie mamy jeszcze prawa — takie dowodzenie byłoby tu błędnem kołem; możemy jednak to wszystko uskutecznić, naprowadzając uwagę, wskazując umysłowi, gdzie i jak prawda jest mu widzialną.

Rozumie się, że co tu w pierwszych tylko zarysach skreślamy, to Krytyka powinna głęboko zbadać i wyjaśnić; powinna też wyświecić dziwne stosunki względnego pierwszeństwa i wzajemnej zawisłości, które między tymi trzema pewnikami zachodzą — okazać w jaki sposób wszystkie inne prawdy, oderwane i rzeczowe, na tych trzech się piętrzą; — tym sposobem rzecz o punkcie wyjścia filozofii i możliwości pewności będzie ukończoną.

Następnie Krytyka zająć się powinna sposobami dochodzenia prawdy, t. j. źródłami, z których prawdę czerpać możemy, jako też źródłami błędu, tudzież cechami, po którychby można prawdę od fałszu odróżnić. Ta druga część Krytyki nazywa się także Kryteryologią. Względem pierwszego źródła prawdy, którem jest empirya, czyli zmysły wnętrzne i zewnętrzne, należy gruntownie uzasadnić tego źródła wierzytelność, gdyż wogóle mówiąc, takowa nie jest oczywistą. Biorąc tedy poczucie jako fakt wnętrzny (oparty na pierwszym fakcie, o którym wyżej była mowa), należy gruntownie udowodnić istnienie świata przedmiotowego, tudzież prawdziwość świadectwa zmysłów w pewnych warunkach i pewnych granicach, które dobrze zbadać i określić trzeba. W analizie drugiego źródła, którem są pojęcia i rozwój ich w rozumowaniu, mieściłby się cały przedmiot logiki formalnej, ale z powodu większych rozmia-

rów tego badania i ze względów dydaktycznych traktuje go się jako umiejętność osobną. W krytyce trzeciego źródła, którem jest świadectwo zewnętrzne (boskie i ludzkie, historyczne i dogmatyczne), mieszczą się podstawy pewności historycznej i zasady historycznej krytyki, obchodzącej zarówno historyę jak i religię. W rzeczy o cechach prawdy, czyli o kryteryum w ścisłem znaczeniu, panuje między filozofami wielka niezgoda; o innem kryteryum prawi Kartezyusz, o innem Reid, o innem Jacobi, innego chce Lammenais, innego senzualiści. Trzeba więc całą tę wikłaninę rozwikłać i wykazać, że walnem i powszechnem kryteryum prawdy jest oczywistość — ta sama, która, lubo pod innym zupełnie względem, należy do trzech pierwszych podstaw pewności.

Nakoniec Krytyka podjąć powinna trudną dyskusyę o granicach pewności i prawdy rozumowi ludzkiemu dostępnej, abyśmy wiedzieli w dalszym pochodzie filozofii, jak daleko i jak głęboko w badaniach naszych zapuszczać się możemy. Tu więc dochodzić trzeba, czy i o ile wnętrzna rzeczy istota jest nam dostępną — czy są i czy być muszą prawdy dla człowieka bezwzględnie nie do pojęcia — czy wogóle rozwój wiedzy ludzkiej postępuje w nieskończoność, lub czy ma ostateczne kresy.

Takie jest tedy zadanie Krytyki, słusznie, jak widać, nazwanej filozofią fundamentalną. Po niej z porządku rzeczy następuje *Logika formalna* czyli *Dyalektyka* — lubo ze względów dydaktycznych wykłada się zwykle na pierwszem miejscu [1]). Treści jej zadania, jako powszechnie znajomej, nie będziemy rozwodzić, lecz tylko

---

[1]) Dyalektyka z porządku rzeczy następuje dopiero po Krytyce, raz dlatego, że rozumowanie dyalektyczne wychodzi dopiero z pewników w Krytyce uzasadnionych, a po drugie dlatego, że sama możliwość i ważność rozumowego wniosku w Krytyce się dyskutuje i zatwierdza. Nie można zaś powiedzieć, że zarówno Krytyka suponuje Dyalektykę, skoro używa wniosku — bo Krytyka, jakeśmy widzieli, na samym wstępie i bez

z naciskiem powtórzymy, cośmy już wyżej powiedzieli, że prawidła Dyalektyki nie są sztucznie wymyślonemi formułami, ale są to konieczne prawa związku prawd, ścisłą analizą z istoty rzeczy na jaw wydobyte. Nauka n. p. o syllogizmie, o jego ośmiu prawidłach, czterech postaciach i dziewiętnastu trybach (*modi*), nie jest bynajmniej dowolnym wymysłem, ale jest wspaniałą analizą — że tak powiem, cudną anatomią przedmiotowości myśli. Gdy więc Locke wyśmiewa tę naukę jako sztuczny wymysł, gdy nadto powstaje przeciwko ósmemu prawidłu syllogizmu: *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam,* twierdząc, że to prawidło jest fałszywe (!)— jest to dowód, że ów sławny Locke nigdy nie zrozumiał pierwszych prawideł Dyalektyki; — a gdy na dobitek Locke mówi, że większa część dyalektyków przyjmuje te prawidła na wiarę innych filozofów, nie zrozumiawszy ich racyi, tem samem pokazuje, że drugich podług siebie sądzi [1]).

Obowiązkiem więc Dyalektyki jest prawidła swoje, jak się rzekło, z natury rzeczy wywodzić i jako takie uzasadnić — a jeśli może wielu filozofów w tej mierze przekracza i puszcza się na sztuczne wymysły lub prze-

---

wniosku uzasadnia wogóle ważność wniosku, którego na tej podstawie następnie używa; specyalne zaś studyum prawideł wniosku ma miejsce później.

[1]) Obacz Locke *Essay concerning human understanding*, ks. IV, rozdz. 17. — Prawidło zacytowane znaczy, że kiedy obie przesłanki są cząstkowe, wniosek nie jest ważny: n. p. Niektórzy ludzie są ślepi; niektórzy zaś ludzie widzą: więc niektórzy ślepi widzą. Nieprawidłowość takiego wniosku pochodzi stąd, że inna część rozciągłości wyrazu pośredniego „ludzie“ może przypaść w pierwszej przesłance, a inna w drugiej. Jeżeli więc w takiej formie zdarzy się wniosek ważny, będzie to w skutek przypadkowego zajścia wyrazu pośredniego z tą samą częścią swej rozciągłości w obydwu przesłankach, nie zaś wskutek logicznej ścisłości formy. To wszystko należy do abecadła logiki, a jednak wielki filozof angielski tego nie wiedział.

sadne drobiazgowości, jest to błąd i nadużycie, które nie powinno ujmować czci, samej Dyalektyce należnej.

Tak jest, Dyalektyce należy się cześć. „Kto umie użyć jej należycie, mówi słusznie Leibnitz, posiada w niej sztukę nieomylności“ [1]). W rzeczy samej, człowiek nie łatwo się myli w pierwszych zasadach, ale prawie wszystkie błędy i zboczenia rodzą się dopiero w dalszym pochodzie myśli, są więc występkami przeciwko prawom Dyalektyki. W rozprawach powyższych o panteizmie transcendentalnym i o materyalizmie mieliśmy nieraz sposobność wykazać, że główne błędy tych kierunków są w zarodzie błędami przeciw Dyalektyce — nielogicznymi wnioskami — i śmiało twierdzić możemy, że gdyby Hegel był lepszym dyalektykiem, nie mielibyśmy heglizmu. Należyta zaś wprawa w Dyalektyce daje pewność w rozumowaniu podobną do matematycznej — boć matematyka w gruncie rzeczy jest tylko dyalektyką, zastosowaną do pojęcia ilości, a szczególna jej nieomylność stąd tylko pochodzi, że jasność tego zasadniczego pojęcia i łatwość dokładnego zapisywania zdobytych wniosków uchraniają w tem rozumowaniu od błędów dyalektycznych.

Ale, by gruntownie i z korzyścią posiadać Dyalektykę, nie dosyć jest znać jej prawidła, trzeba jeszcze być w ich używanie wprawionym, trzeba być systematycznie wyćwiczonym. Lecz o tem przypadnie nam mówić w rozdziale następnym; teraz przychodzimy do zarysu drugiej głównej części filozofii, którą jest

Metafizyka.

Co to jest metafizyka? Wiadomą jest rzeczą, że to imię dostało się tej części filozofii prawie przypadkowo,

---

[1]) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. 4.

w ten sposób, że uczeń Arystotelesa, który porządkował jego dzieła, złożył w jedno 13 ksiąg, obejmujących najogólniejsze i najwyższe zagadnienia o istocie wszechrzeczy i, na zasadzie Stagiryty, że takowe badania, lubo pierwsze z porządku rzeczy *(philosophia prima)*, w porządku jednak dydaktycznym mają być ostatnie, umieścił je po ośmiu księgach fizycznych, nadając im tytuł: *τα μετα τα φυσικα*, księgi pofizyczne. Rzecz, jak powiedziałem, znajoma i w każdej niemal propedeutyce powtarzana. A jednak ta nazwa przypadkowa po dziś dzień wprowadza w błąd tak wielu filozofów! U Lichtenfelsa n. p., autora sławnej propedeutyki, *das Metaphisische* znaczy to samo co *das Uebernatürliche*, *das Vernünftige und Freie, das Innerliche, Geistige, Ideale oder Uebermaterielle* [1]; u Trentowskiego metafizyka jest to „roztaczanie się ducha bezwzględnego jako we wszystko, tak i w umiejętność ludzką“ [2]. Inny z naszych najświeższych filozofów (którego prace skądinąd wielce poważamy), przez pół książki biedzi się z tym wyrazem „metafizyka“, nie wiedząc, co z nim począć i jakie mu znaczenie podłożyć. Inni w tych samych dziełach, w których kwestye całkiem metafizyczne traktują, twierdzą, że metafizyka na nic się nie przyda. Słowem, wielu autorów w używaniu wyrazu „metafizyka“ przypomina próżnego chłopka, który podsłuchawszy u państwa albo w urzędzie jakieś słowo uczone, popisuje się niem na chybi trafi.

Tymczasem metafizyka nie jest żadną tajemnicą, ale po prostu, jak się wyżej powiedziało, umiejętnością ogólną o bycie samym w sobie — coby inaczej nazwać można filozofią przedmiotową, filozofią realną. Dziedzina jej nie jest pozaświatowa, ale powszechna; ona bada stworzenie niemniej jak Stwórcę, istotę materyi

---

[1]) *Lehrbuch zur Einleitung in die Phil. Einl.* § 2.

[2]) *Panteon.* T. I. § XLI.

niemniej jak istotę ducha — ale bada tę wszystkość w sposób sobie właściwy, t. j. idąc wprost do zagadnień najgłębszych i najogólniejszych; słowem, ona dąży, jak się rzekło, do jak najgłębszego poznania, czem wszechbyt jest w sobie — trzymając się, jako z natury filozofii wypada, w sferach wyższych i ogólnych, a zostawiając badania więcej szczegółowe poszczególnym i fachowym umiejętnościom. Przeto pola umiejętności przedmiotowych, jako fizyki, chemii, fizyologii i t. p., nie są odrębne od pola metafizyki, ale są podrzędne i zawarte w niem jako szczegóły w ogóle [1]).

Ale do czegoż się przydadzą te ogólne badania metafizyki? Nie jestże to szkoda poświęcać na te ogólnikowe spekulacye czas i talenta, któreby mogły być spożytkowane w umiejętnościach specyalnych i praktycznych, a przynieść realną korzyść ludzkości? Na takie bardzo dzisiaj pospolite pytania trudno inaczej odpowiedzieć, jak tylko: *Veni et vide!* Chcesz wiedzieć, na co się przyda metafizyka, dowiedz się, czem ona jest, zapoznaj się bliżej z jej zadaniem i trybem, a przekonasz się, że jest

---

[1]) Aby nie sądzono, że pojęcie metafizyki, które tu przedkładamy jest dowolne, dodajemy, że nie inaczej metafizykę odwiecznie pojmowano: tak ją pojmował sam Stagiryta (IV. Metaph.) — tak samo dawni Grecy: Aleksander, Aphrodisius, Commentator i inni w wykładzie tegoż miejsca — tak samo Arabi n. p. Avicenna (I. Met. I) — tak samo najdawniejsi Scholastycy: Aleksander z Hales, Albert W., Św. Tomasz, Duns Skot (w komentarzach do IV. ks. Meta.), Aegidius (l. I. 9. 5), Suares (Met. Disp. 1. sect, 1. n. 24) i t. d. — Ta tylko zachodziła różnica, że Scholastycy wyłączali z obrębu metafizyki specyalnej, kosmologię, (którą fizyką nazywali); stąd, gdy chcieli bliżej oznaczyć przedmiot metafizyki, określali go zwykle jako „byt niemateryalny, albo przez oderwanie, albo przez duchowość“. Zresztą tu nie o to się właściwie rozchodzi, w jaki sposób metafizykę pojmowano, ale o to, że filozofia z istoty swej zawiera taką część z takim przedmiotem i takiem zadaniem, jako niżej powiemy; a tę część zwykłem imieniem nazywamy metafizyką; ostatecznie kwestya nazwy jest dowolna.

istotnie i podstawą i uwieńczeniem wszystkich umiejętności przedmiotowych, a najpożyteczniejszą ze wszystkich. Prostak, który ledwo ma pojęcie o początkach arytmetyki, nie łatwo pojmie, na co się mogą przydać rachunki z ilościami ogólnikowemi, jakiemi się trudni algebra — a jednak algebra jest niezawodnie pożyteczną i wyższą od arytmetyki. Otóż podobnie się ma metafizyka do innych umiejętności. „Umiejętność (pisał niedawno z głę„boką prawdą młody geniusz filozoficzny, przedwcześnie „zgasły) jest tylko zastosowaniem filozofii, podobnie jak „przemysł jest zastosowaniem umiejętności. Historya w tej „mierze przychodzi w pomoc rozumowaniu. Co uczeni „odpowiadają przemysłowcom, którzy ich naglą, aby się „mniej bawili w teorye, to samo filozofowie odpowiedzieć „mogą uczonym, gdy ci wymagają od nich, aby się mniej „oddawali spekulacyom“ [1]). — W samej rzeczy, historya świadczy tu zgodnie z tem, co rozum *a priori* wnosi. Przeglądnijmy poczet znacznych wynalazków przemysłowych, a wogóle znajdziemy, że ich wynalazcami nie byli właściwi przemysłowcy, ale uczeni, oddani książkowym pracom; — przeglądnijmy znów dzieje wielkich odkryć, mających doniosłość powszechną, stanowiących epoki w rozwoju wiedzy ludzkiej, a znajdziemy, że wogóle nie są one płodem specyalistów, ale umysłów głębokich i oraz uniwersalnych, t. j. filozofów — spotkamy się z takiemi imionami jak Arystoteles, Galenus, Albert Wielki, Roger Baco, Franciszek Baco, Galileusz, Kopernik [2]), Kartezyusz, Newton i t. p. Można więc powiedzieć: *facta*

---

[1]) *Papillon. Histoire de la philosophie moderne*, T. I. *Preface*, p. 9.

[2]) Pewien znakomity astronom, czytając pierwsze wydanie tej książki, w którem na tem miejscu imię Kopernika było opuszczone, dopisał taką uwagę: „Czy tu przypadkowo, czy z umysłu pominiony Kopernik? — Ale „prawda! Nie czytający go dzisiaj świat, ma go tylko za specyalistę, astro„noma — choć nie astronomia, ale filozofia otworzyła mu oczy, podobnie „jak Newtonowi“.

loquuntur; argument, który dla pozytywistów, głównych metafizyki wrogów, powinien wystarczyć.

Ale z powyższą kwestyą wiąże się zaraz druga niemniej sporna: jak metafizyka powinna badać swój przedmiot? — czy ma postępować *a priori*, wychodząc z pojęć oderwanych i pewników z analizy tych pojęć wysnutych, które też metafizycznemi zowią — czyli raczej kroczyć *a posteriori*, zbierając dane z umiejętności empirycznych i na ich podstawie wznosząc się wyżej? Jest to zagadnienie, o którem wiele rozprawiano w wieku przeszłym i po dziś dzień wiele rozprawiają. Jakoż, szczerze mówiąc, niema tu tak wiele do dyskutowania. Dosyć przedłożyć sobie jasno rzecz, o którą idzie, a trudność rozwiązana. Tylko szczery idealista może wybierać wyłącznie drogę apriorystyczną, a tylko materyalista drogę czysto empiryczną. Odrzuciwszy zaś te dwa skrajne i fałszywe stanowiska, jasną jest rzeczą, że w ogólności obu tych źródeł prawdy łącznie używać należy, a w szczególności, że w jednych częściach metafizyki, jak w filozofii natury i psychologii, trzeba głównie opierać się na empiryi, na doświadczeniu wnętrznem i zewnętrznem, i korzystać z dorobku umiejętności empirycznych; w drugich zaś, jak w ontologii i w teodicei, trzeba przeważnie rozumować *a priori*, podobnie jak w matematyce, wychodząc z pojęć i pewników analitycznych. Tak wymaga natura rzeczy, jako się dokładniej wyjaśni, skoro przypatrzymy się bliżej pojedynczym metafizyki częściom, do których już przystępujemy.

Aby trafić na właściwe części metafizyki, czyli na rozkład jej naturalny, musimy postępować dalej tą samą drogą syntetyczną, której pierwszy krok uczyniliśmy wyżej, przy pierwszym podziale filozofii, bo racya tamże przytoczona i tu ma miejsce. Otóż z pojęcia metafizyki, jako umiejętności wszechbytu w sobie samym, wynika najpierw jej rozkład na metafizykę ogólną i metafizykę

specyalną. Wszystkie rzeczy mają niektóre punkta podobieństwa, czyli myślnej tożsamości: wszystkie są bytem i mają wszelkie własności z istoty bytu wynikające; byt więc jako taki, czyli byt w ogólności ujęty, oraz to wszystko, co doń należy, czyli wszystkie zagadnienia wspólne wszelkim rodzajom bytu, stanowią osobną umiejętność, osobną część metafizyki: metafizykę ogólną, którą Arystoteles nazywa filozofią pierwszą, nowsi zaś filozofowie nazywają ontologią (*λογος περι του ὀντος*).

Prócz tego być musi metafizyka szczególna, t. j. osobne studyum najwyższych rodzajów bytu [1]) — najwyższych, mówię, bo szczegółowe badanie pojedynczych rodzajów i gatunków wychodzi już z zakresu filozofii i przypada w dziale rozmaitym podrzędnym umiejętnościom; najwyższe zaś rodzaje z natury rzeczy należą do spuścizny filozofii. Jakież tedy są te najwyższe rodzaje, mające stanowić działy metafizyki szczególnej? Szukajmy znowu metodą syntetyczną: byt z natury rzeczy rozróżnia się na bezwzględny, sam przez się istniejący, *ens a se*, który nazywamy Bogiem — i względny, zależny, *ens ab alio*, co nazywamy stworzeniem. Bóg więc, o ile może być poznany i zbadany rozumem, stanowi przedmiot pierwszej części metafizyki szczególnej, zwanej teodiceą, albo też teologią naturalną, najlepiej filozofią o Bogu. Stworzenie zaś, w ogólności uważane, nie stanowi przedmiotu umiejętności, bo o stworzeniu jako takiem (nie wchodząc w różne rodzaje stworzeń) ledwo kilka zagadnień postawić można, a te jeszcze naturalne znajdują miejsce w samej teodicei. Trzeba więc przejść od razu do podziału bytu stworzonego na jego najwyższe rodzaje, którymi są duch i materya, świat duchowy i świat

---

[1]) Słowo rodzaj nie bierze się tu w ścisłem znaczeniu *genus*, ale w znaczeniu szerszem: *classis entium*.

materyalny [1]), skąd wypadają druga i trzecia część metafizyki szczególnej, pneumatologia i kosmologia; pneumatologia zawiera psychologię filozoficzną, jak się niżej wytłómaczy, kosmologia zaś jest tem samem, co nowsi autorowie nazywają filozofią natury [2]). Kilka słów o każdym z tych działów metafizyki.

Powiedzieliśmy co dopiero, dlaczego *ontologia* być musi i czem być powinna: byt ogólny z swymi najogólniejszymi przymiotami jest jej przedmiotem — byt, mówię, a nie pojęcia ogólne, jak wielu mylnie twierdzi: ontologia wychodzi z pojęć, jako środka, którym przedmiot poznajemy, nieraz bierze je za punkt oparcia w swych badaniach, ale właściwem jej zadaniem jest zbadać rzecz samą, sam przedmiot pojęć najogólniejszych, o ile tym pojęciom odpowiadający [3]). Całość tego zadania da się ująć w trzy najstępujące zakresy.

---

[1]) Podział bytu na bezwzględny (*a se*) i względny (*ab alio*) wyprowadza się *a priori* w ontologii; tamże da się uzasadnić podział bytu stworzonego na materyę i ducha w znaczeniu, które niżej wyłożymy.

[2]) Do danego rozkładu metafizyki specyalnej zbliża się podział dosyć pospolity na teodiceę, antropologię i kosmologię, odpowiednio do trzech przedmiotów składających wszechświat: Boga, człowieka i natury. Ten ostatni podział uważamy jednak za mniej dokładny, najpierw dlatego, że się nie da uzasadnić *a priori*, czyli wywieść syntetycznie i przeto nie nosi w sobie rękojmi zupełności, a po drugie dlatego, że do antropologii ma też należeć studyum ciała ludzkiego, gdyż człowiek składa się z duszy i ciała; ale badanie filozoficzne istoty ciała w ogólności należy do kosmologii, studyum zaś ciała ludzkiego jako organicznego przypada fizyologii i anatomii, umiejętnościom specyalnym, wychodzącym już ze sfery filozofii. Wkońcu ten podział nietylko pomija, ale nawet wyklucza z filozofii badanie o szczerych duchach (nie połączonych z ciałem), które to badanie jest może mniej ważnem, ale przecież należy do całości filozofii, jako niżej obaczym w pneumatologii.

[3]) Tak więc temi samemi ogólnemi pojęciami zajmują się i logika i psychologia i ontologia, ale w inny sposób. Biorąc za przykład pojęcie *bytu*, psychologia pyta, czem to pojęcie jest w duszy, jakim sposobem się rodzi i t. d.; logika pyta, co to pojęcie wyraża, czy jest to rodzaj, czy może

1⁰ R z e c z o b y c i e i własnościach w samym bycie, jako takim, zawartych, tudzież o przeciwieństwach bytu i tych własności. — Tu więc wychodząc z samego pojęcia bytu ontologia określa, czem jest byt realny — dochodzi, o ile byt wszechrzeczy odpowiada jednakowo lub niejednakowo temu samemu pojęciu bytu, o ile sama treść bytu odróżnia się w myśli i w przedmiotach od innych orzeczeń dopełniających byt; — tudzież, czem jest przeciwieństwo bytu, t. j. niebyt albo nicość, jak się ma do bytu (między innemi, że niebyt nie może być identyczny z bytem, jak twierdzą Hegliści); — jaka jest przedmiotowość pojęć, wyrażających przeczenia, braki i t. d. — nie brakło bowiem filozofów, którzy i tym pojęciom aktualny przedmiot przypisywali. Następnie ontologia wdaje się w istotę własności w samej treści bytu zawartych, a przeto tak jak byt bezwzględnie ogólnych; takiemi są: jedność, prawdziwość (prawda rzeczowa) i dobroć. Ontologia, dowodząc treści tych własności, wykazuje, że każdy byt, tem samem, że bytem jest, jest też jeden, jest prawdziwy i jest dobry — tudzież, że te własności przedmiotowo są samą istnością bytu, tylko w pojęciu odróżniają się względami. Tu również ma miejsce rozbiór wielorakich rodzajów i odcieniów jedności, prawdy i dobra, jakoteż rozbiór odpowiednich przeciwieństw, t. j. mnogości (także ilości, liczby) fałszywości i zła. W czem zachodzi ta walna i doniosła kwestya o naturze zła, kwestya, której szczęśliwe rozwiązanie nawróciło św. Augustyna z manicheizmu, skoro doszedł, że zło samo w sobie nie jest rzeczywistością, ale tylko brakiem czyli ujemnością dobra.

2⁰ R z e c z o n a j w y ż s z y c h p o d z i a ł a c h b y t u: takiemi są podziały bytu na istniejący i możliwy — na

być wyrazem pośrednim w rozumniku i t. d.; ontologia zaś pyta co w przedmiocie odpowiada temu pojęciu, czem jest byt przedmiotowy sam w sobie.

sam przez się bytujący (substancya) i w innym bytujący (spółistność) — na sam od siebie istniejący *(ens a se*, Bóg) i od innego istniejący *(ens ab alio*, stworzenie). Wszystkie te trzy podziały wyprowadza ontologia z istoty bytu i konieczną ich dokładność, czyli niemożliwość członów pośrednich udowadnia. Człony trzeciego podziału, t. j. Bóg i stworzenie, będąc rzeczowo odrębnymi, stanowią przedmiot osobnych części metafizyki specyalnej. Człony zaś dwóch pierwszych, t. j. istnienie i możliwość, substancya i przypadłość, należą do studyów ontologicznych. Jest tu cały las najfałszywszych pojęć i niezmiernej doniosłości błędów: n. p. Kartezyańskie pojęcie substancyi prowadzi do panteizmu Spinozy, Lockiańskie do sceptycyzmu Humego, pojęcie możliwości Hobbesa znosi wszechmoc Boską i t. d. Trzeba więc te wszystkie błędy ścisłą analizą pokonać i z tych rumowisk czystą wygrzebać prawdę. Do studyów o substancyi należą też nader ważne zagadnienia o osobniku (*suppositum)* i osobie — osobowość bowiem jest jakąś wyższą doskonałością substancyi, zależącą na pewnej niezawisłości czyli osobności w bytowaniu; w studyach zaś o spółistnościach należy zbadać różne takowych rodzaje, zebrane przez Arystotelesa w kategoryach, i roztrząsnąć krytycznie wartość tych sławnych kategoryj, jakoteż późniejszych w tej mierze poprawek.

3° Rrzecz o najogólniejszych przymiotach, czyli atrybutach wszechbytu. Z takowych jedne są absolutne, jakoto: konieczność i przypadkowość (t. j. niekonieczność w bycie, *contingencya)*, nieskończoność i skończoność, pojedynczość i złożoność, tudzież życie, piękność i t. p.[1]); — Drugie są relatywne czyli zasadzające się

---

[1]) Badanie takich przymiotów, jak nieskończoność i skończoność, pojedynczość i złożoność i t. p. przypada metafizyce ogólnej, bo choć niekażdy byt jest nieskończony i nie każdy skończony, jednak każdy byt iści

na stosunkach istot między sobą: takiemi są stosunki bliskości i następstwa (w umieszczeniu i trwaniu), stosunki identyczności i podobieństwa, wreszcie stosunki czynu i rozmaitej przyczynowości: sprawczej, celowej, składowej i t. p. — Szereg tych zagadnień, który się tu przed nami w lot przemyka, rzucając nam tylko kilka mglistych i ogółowych pojęć, wymaga w ontologii głębokich i mozolnych studyów, których rezultat ma w całej filozofii niezmierną doniosłość. Czytając dzieła czy to heglistów, czy materyalistów, czy też dzisiejszych tuzinkowych filozofów, co chwila spotykasz orzeczenia ko-

---

jedno z dwóch przeciwieństw, oba zaś przeciwieństwa należą widocznie do jednej wiedzy. Inne zaś tu wyliczone przymioty, jak życie i piękność, nie są wprawdzie wspólne wszelkim istotom, ale jednak i one należą bo metafizyki ogólnej, o ile, że przechodzą zakres pojedynczych części metafizyki specyalnej; życie n. p. i w Bogu jest i w duszach, piękno i w Bogu i w duszy i w materyi. Ontologia więc powinna ogólną treść takich pojęć wydobyć i objaśnić, szczególne zaś części metafizyki specyalnej powinny ją zastosować i w swoich przedmiotach bliżej określić.

Co się tyczy w szczególności piękna, przewidujemy zarzut, że nie należało go umieszczać w metafizyce, ale za przykładem wielu nowszych filozofów naznaczyć estetyce osobne i honorowe miejsce między głównemi filozofii częściami. Odpowiadamy więc, że na to nie pozwala istota przedmiotowego podziału filozofii, który wykładamy. W estetyce trzeba odróżnić dwie rzeczy: badanie natury piękna i praktyczne wskazówki czyli prawidła do zrealizowania go w dziełach sztuki. To ostatnie nie jest właściwie filozofią, ani umiejętnością w ścisłem znaczeniu, ale raczej sztuką. Samo zaś badanie natury piękna jest istotnie zadaniem filozofii — ale też z natury rzeczy wchodzi w metafizykę: gdyż piękno jest niezawodnie doskonałością przedmiotową, a metafizyka jest badaniem istoty i wszelkich przedmiotowych doskonałości wszechbytu. Istota więc piękna w ogólności należy do metafizyki ogólnej, piękno duchowe do pneumatologii, piękno materyalne do kosmologii.

Takie, mówię, jest wymaganie rozkładu przedmiotowego filozofii t. j. wynikającego z natury jej przedmiotu. Ale swoją drogą, ze względów dydaktycznych, albo z powodu szczególnej swej doniosłości, rzecz o pięknie może być, owszem powinna być traktowaną jako umiejętność osobna i zasługuje na zaszczytne miejsce w gronie umiejętności ludzkich.

nieczności, nieskończoności, celowości i t. p. śmiało rzucane, raz w jednem, drugi raz w innem znaczeniu występujące: jeden nieskończoność i konieczność przypisuje materyi — drugi twierdzi, że nieskończoność Boga wymaga Jego identyczności z światem — trzeci prawi, że wszystko jest koniecznem — inny znosi wszelkie przyczyny — inni znowu wojują za i przeciw celowości — a w tem wszystkiem widać, że żaden z nich nie zadał sobie pracy pomyślenia, czem są te przymioty, o których rozprawia. Büchner, opierając się bezpiecznie na nieskończoności i konieczności materyi, pewnie ani nie pomyślał o tem, czy właściwa nieskończoność jest możliwą w mnogości i rozciągłości, czy konieczność może być przymiotem istoty zmiennej. Hegel, identyfikując byt z niebytem w stawaniu się, nie postrzegł nawet, że co innego tożsamość, a co innego jedność. Libelt twierdząc, że rozum wiedzie do zaprzeczenia osobowości Boga, nie wie, ani czem jest osobowość, ani jaką to nieskończoność rozum każe Bogu przypisać. U Kremera ogół na jednej kartce jest powszechnością *(universale)*, na drugiej całością *(totalitas)* i t. d. Co więcej, prawie żaden z nich nie określa nawet znaczenia, w jakiem tych wyrazów używa. Stąd i w dziełach ich musi być ciemno i w głowach mglisto i wkońcu, co najgorsza, w wynikach ich badań musi być rój ważnych i szkodliwych błędów. Przeciwnie zaś gruntowne studyum metafizyki ogólnej i umysł uzdolnia do filozoficznych spekulacyj, określając i wyjaśniając przez ścisłą analizę zasadnicze pojęcia i oraz zakłada kamień węgielny dla wszystkich badań metafizyki specyalnej, ustalając najogólniejsze prawdy, których inne części metafizyki, a następnie inne umiejętności są tylko szczegółowem zastósowaniem.

Przechodzimy już do metafizyki specyalnej, której części wyliczyliśmy powyżej, w porządku przedmiotowym, z natury rzeczy wynikającym: mianowicie *teodiceę*, *pneu-*

matologię i *kosmologię.* Lecz i tu porządek dydaktyczny i psychiczny jest w odwrotnym stosunku do przedmiotowego, bo my z niższych rzeczy wznosimy się poznawaniem do wyższych: *ex visibilibus invisibilia cognoscentes.* Zaczynamy tedy metafizykę specyalną od *filozofii natury* czyli *kosmologii.* Przedmiotem tego działu filozofii jest ten sam świat materyalny, na którym osiadł cały rój najrozmaitszych umiejętności. Jedne, tak zwane umiejętności ścisłe, badają ten przedmiot w oderwaniu: arytmetyka, ze wszystkich najoderwańsza, patrzy nań tylko ze względu na mnogość, geometrya, wsparta na arytmetyce, uważa rozciągłość czyli przestrzeń, mechanika opierając się na obydwóch, ma na względzie same siły. Inne umiejętności, zwane przyrodniczemi, badają ten sam przedmiot w sposób konkretny; z tych znowu jedne studyują gatunki czyli całości, takie, jak je natura przedstawia: są to umiejętności składowe historyi naturalnej: — zoologia, botanika, mineralogia; drugie zaś wnikają w głąb przyrody, dociekając jej wnętrznych własności i ustrojów: astronomia bada organizm świata, geologia w szczególności budowę naszego planety, fizyologia z anatomią i innemi pobratymczemi umiejętnościami studyują ustrój i funkcye organizmów żywotnych, własności zaś i ustroje materyi nieżywotnej zajmują fizykę i chemię.

Zdaje się tedy na pierwszy rzut oka, że ten przedmiot już wyczerpnięty i że już nie pozostaje treści dla filozofii natury. Ale w istocie wszystkie te umiejętności, tem samem, że badają świat, jedne pod tym, drugie pod owym względem, są tylko względne, częściowe — aby zaś całkowicie znać jakiś przedmiot, nie dosyć znać wszystkie jego części i względy, trzeba jeszcze poznać całość jako całość; w rzeczy więc, która nas obchodzi, prócz tych umiejętności szczególnych, musi być umiejętność świata ogólna, którąby badała świat nie pod tym lub owym względem, ale bezwzględnie, świat jako świat,

i podejmowała najwyższe i najogólniejsze zagadnienia, tyczące wszystkich szczególnych umiejętności, a zakres każdej z nich przechodzące. Takiem jest właśnie zadanie kosmologii. Stąd już widać, że z jednej strony kosmologia więcej niż którakolwiek część filozofii powinna się opierać na umiejętnościach przyrodniczych i uwzględniać wszystkie ich zdobycze, a z drugiej strony, że kosmologia jest z natury rzeczy kamieniem węgielnym tych wszystkich umiejętności, że one są podrzędne względem niej, ona zaś nadrzędną.

Oto więc w streszczeniu jej zarys, może nie dosyć wyczerpujący, ale dostateczny, by dać o jej zadaniu bliższe pojęcie. Całość wiedzy o świecie obejmuje jego istotę, jego pochodzenie i jego cel. Najpierw, uważa słusznie Arystoteles, trzeba wiedzieć, czem jest ten świat i jakim jest, bo stąd tylko dojść można jego pochodzenia i celu. Potem dochodzić trzeba, jak dobrze uważa Hegel, skąd pochodzi świat i jak powstał, bo do tego głównie zmierza umiejętność, jako wiedza przez przyczyny. Wreszcie, dodaje św. Tomasz, dowiedzieć się trzeba, na co jest świat i w jaki sposób, jakiemi prawami do celu swego dąży, bo znanie przyczyn celowych jest najwłaściwszem zadaniem filozofii jako prawej mądrości [1]).

Pierwsza tedy część o istocie świata powinna poczynać od zjawisk powszechnych w świecie materyalnym, a krytykując te zjawiska, dochodzić ich przyczyn przedmiotowych aż do głębi natury ciał i materyi w ogólności. Trzy są także zjawiska powszechne, na których wszystkie inne w pewnem znaczeniu się zasadzają: roz-

---

[1]) Można też zauważyć, że w trzech wymienionych działach kosmologii zawierają się wszystkie przyczyny: składowe (treść i forma) w pierwszym, sprawcza w drugim, celowa w trzecim; więc te trzy działy stanowią całość umiejętności świata.

ciągłość czyli przestrzenność, ruch i opór [1]). Ze zjawiska rozciągłości można udowodnić rzeczywistość rozciągłości przedmiotowej; a zważając, że takowa składa się z części, dochodzić można, jakie są pod względem rozciągłości ostatnie z tych części czyli bezwzględnie pierwsze. Tudzież na zdobytej podstawie rozciągłości przedmiotowej łatwo rozstrzygnąć zagadnienia o przestrzeni, próżni, miejscu i tym podobnych pojęciach na rozciągłości opartych i zbić baśnię Kanta o formie subjektywnej przestrzeni. Dalej ze zjawiska ruchu kosmologia dowodzi przedmiotowej ruchu rzeczywistości (czemu przeczy szkoła eleacka), wnika w jego naturę i w istotę tej bezwładności, o której nieraz tak dziwaczne i mylne bywają pojęcia. Tudzież bada ona naturę czasu, który przedmiotowo nie różni się od ruchu, i dowodzi przeciwko Kantowi jego objektywnej realności. Nakoniec w analizie zjawiska oporu kosmologia dochodzi, czem jest ta siła w ciałach i o ile może inne wszystkie tak zwane siły na niej się zasadzają. Wreszcie na podstawie takiej analizy wszystkich pomienionych zjawisk, kosmologia wchodzi, jak się rzekło, w samą wnętrzną naturę ciała i materyi, roztrząsa i krytykuje rozmaite o tej kwestyi systemy, teoryę perypatetyków, dynamizm, atomizm korpuskularny i t. p. i ostatecznie rozstrzyga, co może w tym przedmiocie jest dotąd pewnem, a co mniej lub więcej prawdopodobnem.

Druga część kosmologii rozstrzyga najpierw między trzema głównemi kosmogoniami, t. j. teoryą panteistów, tłómaczącą pochodzenie świata przez jakieś wyłonienie się Bóstwa, teoryą materyalistów, zasadzającą się na śle-

[1]) Pomijając rozmaite znaczenia tego słowa **opór**, w fizyce używane, tu przez opór rozumiemy własność, mocą której ciała nie dopuszczają innych ciał w miejsce, które same zajmują (czyli są nieprzenikliwemi), skutkiem czego w spotkaniu się następuje odbijanie, wymiana ruchów i wszystkie inne zjawiska od ruchu zawisłe.

pym zbiegu atomów, i teoryą filozofii empiryczno-idealnej, twierdzącą zgodnie z dogmatem chrześcijańskim, że świat jest dziełem wszechmocy i mądrości Stwórcy. Na podstawie tedy niezaprzeczalnych własności materyi, zdradzających zależność i warunkowość jej bytu, kosmologia zbija dwie pierwsze hipotezy i udowadnia trzecią. Dalej roztrząsa ona zagadnienie o możliwości lub niemożliwości odwiecznego bytu świata, które to zagadnienie, jakeśmy już widzieli, niezawisłem jest od poprzedniego. Wkońcu, na podstawie wszystkich danych astronomii, geologii i tym podobnych umiejętności, uwzględniając też dane historyczne z Biblii, kosmologia kreśli w głównych i ogólnych zarysach tryb i porządek, w jakim świat ten powstał i ukształtował się w dzisiejszą postać.

Nareszcie trzecia część, czyli teleologia świata udowadnia najpierw wogóle celowość w świecie istniejącą. Już *a priori* z części poprzedniej wynika, że świat będąc dziełem istoty rozumnej, ma cel, a więc musi być celowo (ze stosunkiem środków do celów) zbudowany. Ale teleologia może przyjść do tego samego rezultatu drogą odwrotną, dowodząc *a posteriori* ze zbioru wyników pewnych, zdobytych w umiejętnościach przyrodniczych, że świat jest zbudowany celowo, a więc ma cel. Trzeba tu i można zbić wszystkie wykręty materyalistów, usiłujących albo zaprzeczyć tę celowość świata, jak czyni Büchner, albo jak to czynią Darwiniści, wytłómaczyć ją w sposób zgoła nie celowy — słowem, można i trzeba ten pewnik najwyższej doniosłości dla nauk i dla samej religii, na niezachwianych podstawach oprzeć. Następnie teleologia powinna określić najwyższe i ogólne cele świata, dowieść umiejętnie, że celem świata bezwzględnie pierwszym jest chwała Boża, celem zaś bezpośrednim jest człowiek, tudzież określić stosunek świata do tych celów, wytłómaczyć, w jaki to sposób świat „opowiada chwałę Bożą", i w jaki sposób „poddane jest wszystko pod nogi

człowieka". Co się zaś tyczy dochodzenia szczegółowych i bezpośrednich celów pojedynczych istot, takowe już nie do kosmologii, ale do poszczególnych umiejętności należy. Wkońcu tej części kosmologii przypada ogólne studyum praw świata materyalnego, które właśnie stanowią i wyrażają celowość jego ustroju; prawo bowiem wogóle jest „modłą dążenia do celu". Kosmologia więc, zostawiając szczególnym umiejętnościom badanie szczegółowych praw, bada w ogólności racyę bytu takowych, dowodzi, że ich konieczność jest tylko względną, niewykluczającą możliwości cudu, t. j. chwilowego zawieszenia tych praw przez wszechmoc Boską; wreszcie wykrywa i rozbiera tak zwane prawa kosmiczne, t. j. najogólniejsze zarysy praw świata, niejako prawa praw natury. Takiemi są n. p. prawo pożyteczności, że w naturze niema nic nieużytecznego, co wyraża dawna maksyma: *Natura nihil facit frustra* — prawo ciągłości czyli stopniowania, które Leibnitz określił w tych słowach: *Natura non facit saltus* [1]) — prawo stateczności materyi i ruchu, które sformułował Bako Werulamski — prawo jedności wzoru, które wspaniale rozwinął i objaśnił Hartmann i t. p. Studyum tych praw kosmicznych wiele rzuca światła na właściwe prawa natury, wykrywa ich harmonię i prowadzi do głębszego poznania myśli Bożej w stworzeniu — co właśnie jest istotą filozofii natury.

Po filozofii natury następuje *filozofia o duchu* czyli *pneumatologia*. Badając filozoficznie świat materyalny, spotykamy w nim rozmaite ślady istnienia istot niemateryalnych, działaczy wyższych od materyi; najwybitniejsze zaś takie objawy znajdujemy w nas samych, w naszej wnętrznej świadomości; — stąd przejście do filozoficznego badania tych istot, tak tych, które właściwie duchami nazywamy, jak i tych, co życiem i niematerya-

---

[1]) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain. Avant-propos.*

nością swoją cośkolwiek z duchem wspólnego mają — jakiemi są niezawodnie tak zwane dusze zwierzęce, a według mniemania animistów, nawet pierwiastki życia w roślinach. W tem szerokiem znaczeniu ducha rozumi się nasz powyższy podział wszechbytu stworzonego na ducha i materyę. W ten sposób pneumatologia, stósownie do swego przedmiotu, powinnaby obejmować trzy części: naukę o pierwiastku życia zwierząt i (w rzeczonem mniemaniu) roślin, naukę o duszy ludzkiej i naukę o czystym duchu czyli o duchach niezłączonych z ciałem, jakimi są aniołowie i dusze ludzkie po wyjściu z ciała. Jakoż tę ostatnią część, którą św. Tomasz i inni dawniejsi filozofowie chrześcijańscy niemało rozwinęli, nowsza filozofia zupełnie zaniechała — podobno dlatego, że niewidziała w tym przedmiocie dostatecznej treści albo dostatecznego punktu oparcia dla badań czysto rozumowych. Jednakowoż Dominik Palmieri w swym kursie filozofii, niedawno temu ogłoszonym, podniósł znowu tę umiejętność i wiele zagadnień szczęśliwie i gruntownie rozwinął, jakoto: o możliwości i istnieniu takich duchów — o sposobie, jakim poznawają i udzielają sobie swe myśli — o ich stosunku do świata materyalnego — o pewnych zjawiskach tym duchom przypisywanych — o krytyce takowych i sposobie tłómaczenia ich i t. d.; słowem Palmieri pokazał, że ta część filozofii o duchu może być umiejętnie i z pożytkiem traktowaną, a przyczyny, dla których ją pomijano, nie są wcale słuszne[1]). Dwie zaś pierwsze części pneumatologii, z powodu że się schodzą w wielu kwestyach, mianowicie w całej rzeczy o życiu zmysłowem, wspólnem człowiekowi i zwierzęciu, pospolicie traktują się razem pod imieniem psychologii, t. j. nauki o duszy.

---

[1]) Ob. *Institutiones philopsophiae, quas tradebat in Collegio Romano Dominicus Palmieri S. J. Volum. III, Pneumatologia.* (*Romae 1876*).

Psychologia dzisiaj otoczona jest szczególną czcią: w wielu uniwersytetach, po upadku reszty filozofii, ona jedna zajmuje filozoficzną katedrę i nawet w gimnazyalnych propedeutykach znajduje ona obok dyalektyki jaki taki przytułek. Honor ten psychologia zawdzięcza podobno temu, że z wszystkich części filozofii zdaje się być najpozytywniejszą (w znaczeniu pozytywistów) i dlatego materyalizm dzisiejszy jej samej darował życie. Wszakże śmiało powiedzieć można, że psychologia na tej łasce straciła więcej niż zyskała. Pod wpływem materyalizmu i pozytywizmu spadła ona z jasnych wyżyn filozofii w jakieś pokątne, czysto empiryczne badania, gdzie wciąż tylko mowa o czuciu i uczuciu, o ruchach i odruchach, co najwięcej o fantazyi i wyobraźni — a o tem, co stanowi jądro psychologii: o rozumie i wolnej woli, o różności duszy od ciała, o jej naturze duchowej, niezłożonej, nieśmiertelnej, ani wzmianki niema. Słowem powiedzieć można, że psychologia przeszła z wydziału filozoficznego do wydziału medycznego.

Powód tego zboczenia leży już w nowo zaprowadzonym podziale psychologii na empiryczną i racyonalną. Podział ten, którego geniusze Tomaszów, Kartezyuszów, Leibnitzów nie znały wcale, wyrodził się z fałszywej zasady szkoły transcendentalnej, że empirya i rozum filozoficzny nie mają nic wspólnego i że jedno bez drugiego obejść się może — wyszedłszy zaś z fałszywej zasady, prowadzi on do rezultatów fałszywych: czego dowodem, że wnioski, do których przychodzi dzisiejsza psychologia empiryczna, stoją zwykle w sprzeczności z wnioskami psychologii racyonalnej. Psychologia empiryczna zbiera i klasyfikuje zjawiska — ale źle je zbiera i mylnie klasyfikuje, bo chcąc ocenić należycie fakta empiryi wnętrznej, trzeba umieć je poddać gruntownej analizie rozumu — tak samo jak, aby pracować korzystnie w empiryi zewnętrznej, trzeba umieć władać mikroskopem i teleskopem; o tej

zaś analizie psychologowie empiryczni jak Wundt, Lichtenfels, Volkmann i t. p. ani wyobrażenia nie mają [1]). Psychologia zaś racyonalna odcięta od empiryi, niema już realnej podstawy i gubi się w niepłodnych i niedorzecznych spekulacyach, jak widać u niemieckich idealistów. Psychologia podzielona w ten sposób na empiryczną i racyonalną, wygląda jak człowiek przecięty na dwoje: nogi bez głowy nie wiedzą gdzie iść, a głowa bez nóg niema na czem chodzić. Wkońcu ten podział do tego przywiódł, że z upadkiem filozofii idealnej upadła też psychologia racyonalna i została się na placu sama jedna psychologia empiryczna, nie mająca już nawet pretensyi zasiadać w gronie umiejętności filozoficznych.

Jest to więc stanowisko całkiem zwichnięte; jeśli gdzie, to w psychologii empirya i filozoficzna analiza powinny iść w parze. Punktem wyjścia psychologii mają być zjawiska wnętrzne — bo psychologia, będąc umiejętnością realną, musi wychodzić z doświadczenia — ale z rozbioru tych zjawisk można i trzeba dojść do natury ich podmiotu t. j. duszy, wykazać, że dusza jest rzeczowo różną od ciała, substancyą niemateryalną, posiadającą życie i akty wsobne. Oraz zbadać trzeba stosunki jej do ciała, w jaki sposób i dlaczego z niem jest połączoną, o ile od niego w swych czynnościach zawisłą, o ile zaś niezawisłą. Na tej drodze można też rozstrzygnąć zagadnienie o pochodzeniu duszy, tudzież można i trzeba ściśle udowodnić jej nieśmiertelność. Taka jest pierwsza

---

[1]) Wundt n. p. zaczyna swoje „Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej« od deklamacyi przeciwko materyalizmowi; zdawałoby się więc, że wie, co to jest duch, a co jest myśl — tymczasem zaraz w III. wykładzie zapowiada, że wymyślił maszynę do obliczenia chyżości m y ś l i — czytam z zaciekawieniem i znajduję opis drewnianego wahadła, którem się ocenia chyżość, z jaką wrażenie słuchu udziela się po nerwie aż do świadomości! — i to ma być chyżością *myśli!*

część zadania psychologii, o jestestwie duszy; druga tyczy się jej działalności. Tu naprzód wogóle rozsądzić trzeba, czem są władze w duszy i rozróżnić ich rodzaje, wyśledzić ich rozgałęzienie i wzajemne stosunki, dochodzić także, czem są akty psychiczne, czem jest poznanie, czem pożądanie i t. d. Następnie należy studyować wszystkie te władze i czynności ich z osobna. W funkcyach psychicznych człowieka są dwie sfery realnie i najistotniej różne, a jednak w działaniu tak ściśle połączone, że powierzchowny postrzegacz nie dostrzeże ich różnicy; jest sfera władz i czynności zmysłowych, organicznych, które zwierzę posiada podobnie jak człowiek, i jest sfera władz i czynności czysto duchowych, człowiekowi własnych. Pierwsza, o której dawniej miano wiele fałszywych pojęć, w nowszych badaniach znacznie wyjaśnioną została; druga zaś, którą w przeszłych wiekach gruntownie i z pożytkiem studyowano, dla wielu dzisiejszych psychologów jest zgoła krainą nieznaną. A przecież ta sfera stanowi najważniejszą część zadania psychologii i niemały na całą filozofię wywiera wpływ. Tu wykryć i uzasadnić trzeba teoryę poznania, tu zachodzą owe tak ważne, a niegdyś tak sławne zagadnienia o pochodzeniu pojęć, o naturze psychicznej sądu i rozumowania, o wpływie rozumu i woli na wolny wybór i t. d. — zagadnienia, w których ćwiczyły się geniusze Platonów i Arystotelesów, Augustynów i Tomaszów, Kartezyuszów i Leibnitzów — a które dzisiejszy materyalizm milczkiem pomija, bo czuje, że niema skrzydeł do latania w tych przestworach.

Przechodzimy nakoniec do trzeciej i najwyższej części metafizyki specyalnej, do *teodicei* czyli *filozofii o Bogu*. Od kiedy jest filozofia na świecie, jeszcze nie słyszano o systemie filozoficznym, któryby nie obejmował badania o Bóstwie — jedyny w rodzaju ludzkim August Comte z swoim pozytywizmem czyni tu wyjątek. Tym badaniom

o Bóstwie pogańscy mędrcy Azyi, Grecyi i Rzymu z najusilniejszą poświęcali się pracą, w nich najwyższą upatrywali mądrość, w nich znajdowali największą rozkosz duchową. Z głęboką prawdą zauważył Arystoteles, że, by najmniejsza, by tylko prawdopodobna wiadomość o Najwyższej Istocie więcej uciesza umysł, aniżeli najdokładniejsza i najpewniejsza znajomość rzeczy niższych. W rzeczy samej umysł ludzki z przyrodzenia pragnie poznać przyczyny wszystkiego, co widzi — z bliższych przyczyn z coraz większą chciwością wspina się on ku dalszym i wyższym — poznanie zaś najwyższej przyczyny t. j. Boga, jest pełnią jego życia, własną i przyrodzoną jego szczęśliwością. Lecz stąd oraz wynika, że filozofia o Bogu jest też kluczem całej filozofii; gdyż cała filozofia jest dociekaniem najwyższych przyczyn, inne jej części badają tylko przyczyny wnętrzne, składowe wszechrzeczy, ta zaś ma za przedmiot Tego, który jest i pierwszą przyczyną sprawczą i oraz ostatnią celową wszystkiego. Stąd też pojęcie, akie ma filozof o Bogu, jest mniej więcej miarą wartości jego systemu; albowiem Bóg jest środkiem i źródłem wszystkiego; przeto sposób, jakim kto pojmuje Boga, musi przenikać nawskróś jego sposób pojmowania wszechświata. Dlatego to systemy panteistów są w swej całości tak potworne i nie mają prawie żadnego punktu zetknięcia z naszemi filozofiami — bo oni inaczej pojmują Bóstwo; dlatego też materyaliści nie mają właściwej filozofii — bo nie mają wcale pojęcia Boga.

My chrześcijanie, którym pochodnia wiary w tych badaniach przyświeca, mamy w tym względzie ogromną wyższość nad poganami i niewiernymi. Wiara wiele nam pomaga w filozofii, jak obaczymy w ostatnim rozdziale, ale jednak wiara nie jest wiedzą filozoficzną i przeto w filozofii na samej wierze o Bogu poprzestać nie możemy; wiara nam mówi c o j e s t prawdą — a przeto wystarcza do życia, owszem w tym względzie prowadzi nas

nieskończenie dalej, niż rozum dojrzy: ale wiara nie mówi nam, dlaczego tak jest — i przeto nie wystarcza do właściwej filozofii, a rozum musi także swojemi siłami prawdy o Bogu dociekać.

O treści, którą filozofia o Bogu objąć powinna, daliśmy już pojęcie poprzednio przy rozbiorze pierwszej księgi Summy św. Tomasza *Contra Gentes* — dzieła, które po dziś dzień za wzór teodicei służyć może. Nie będziemy więc tej treści powtarzać. Ale tu musimy bliżej określić metodę, jaką teodicea postępuje — musimy choć w kilku słowach zadosyć uczynić pytającym: jakim sposobem sam rozum może rozwinąć umiejętność o Bogu, a umiejętność pewną? Otóż sposób ten jest następujący. Punktem wyjścia jest fakt istnienia świata. Stąd wyprowadza się z metafizyczną koniecznością istnienie istoty bezwzględnej i koniecznej, czyli z natury swej istniejącej — gdyż byt względny, zależny, bez bytu koniecznego, od któregoby zależał, jest niemożliwym. Dalej z konieczności i niezależności bytu tej istoty wyprowadza się jej nieskończoność w doskonałości — dowodząc, że tylko w pełni bytu może być byt niezawisły, *ens a se*. Tu już jest punkt kulminacyjny filozofii o Bogu: z tego pojęcia Boga jako istoty nieskończenie doskonałej, czyli jako pełni bytu, dowodzi się najpierw przeciwko panteistom realne odróżnienie Boga od świata, wykazując, że świat jest istotą względną i zależną i że jako taki nie może być identyczny z Bogiem. Następnie z tejże pełni bytu wyprowadza się ścisłą analizą cały szereg doskonałości Boskich: wieczność, wszechobecność, wszechwiedzę, wszechmoc, doskonałości moralne i t. d. Również rozstrzygają się najgłębsze i najwznioślejsze zagadnienia: w jaki sposób n. p. wiedza Boska dosięga stworzeń — jak przewidzenie Boskie zgadza się z wolnością stworzeń, a Jego współdziałanie z ich działaniem—

w jaki sposób Opatrzność rządzi światem — jak się ma do zła, które na świecie widzimy i t. d. Słowem, cała filozofia o Bogu składa się z dwóch części, z których pierwsza wyprowadza i udowadnia to pojęcie pełni bytu w Bóstwie, niby formułę matematyczną, druga zaś tę formułę dyskutuje, roztrząsa i z niej z matematyczną pewnością całą umiejętność o Bóstwie wywodzi. Mówię: z matematyczną pewnością, bo chociaż w rozwoju tych zagadnień zdarzać się muszą, z powodu nędzoty naszego rozumu, trudności i zawikłania prawie nierozwiązalne, jednakowoż po największej części przychodzi się do wniosków bezwzględnie i matematycznie pewnych, bo płynących z jasną logicznością z pewnika niezachwianie postawionego. Danych do tej dyskusyi nastręcza świat materyi i ducha, roztaczający, jak olbrzymie panorama, ślady i odblaski doskonałości swego Twórcy. Teodicea analizuje te doskonałości stworzeń, roztrząsa ich treść, odróżnia to, co jest dodatniem, co jest czystą doskonałością, od tego co jest ujemnem, co jest piętnem ograniczenia stworzeń — i na podstawie powyższej formuły, wnioskuje, co jest Bogu własnem, co się w Bogu iści i w jaki sposób się iści, a co w Bogu miejsca niema. Dodam, że co w ten sposób rozum wywodzi *a priori*, to samo wiara stwierdza *a posteriori*, i nigdzie tak jasno nie występuje ta kongruencya rozumu i wiary, jak właśnie w tym przedmiocie.

Teodicea więc, z której filozofowie transcendentalni zrobili tak nieprzystępne zbiorowisko mglistych i powikłanych pojęć, jest w rzeczy samej z wszystkich części filozofii najbogatszą i najwięcej zbliżoną pod względem metody i pewności do umiejętności matematycznych. Słusznie powiedziano, że lubo Bóg jest tak niedostępnym dla ludzkiego rozumu, jednak więcej posiadamy wiedzy pewnej o Bogu, aniżeli o stworzeniu.

Widzieliśmy zadanie i całokształt metafizyki, zostaje jeszcze przed nami ostatni, a pod niejednym względem najważniejszy dział filozofii — filozofia moralności albo

E t y k a.

W pierwszym podziale filozofii określiliśmy etykę w przeciwstawieniu do metafizyki i logiki, jako umiejętność wszechbytu względem woli — co się nie sprzeciwia bynajmniej pojęciu etyki jako filozofii moralności, ale na jedno wychodzi, gdyż moralność iści się właśnie w stosunku wszechrzeczy do woli, albo w woli uważanej przedmiotowo, odnośnie do wszechrzeczy. Etyka jest w takim stosunku do woli i moralności, w jakim logika do rozumu i prawdy wiedzy. Jak tedy zadaniem logiki jest dojść zasad i prawideł, służących do osiągnienia prawdy we wszystkiem, tak zadaniem etyki jest dojść zasad i prawideł służących do postępowania uczciwie we wszystkiem. Jak przed logiką umiejętną jest logika naturalna, przyrodzone poczucie logiczności, filozoficzna zaś logika jest tylko umiejętnym rozwojem naturalnej; tak samo przed etyką filozoficzną jest wrodzone poczucie moralności, etyka naturalna, na której umiejętnym rozwoju zasadza się etyka umiejętna. Zatem wkońcu jak logika nie na sztuce i wymysłach zawisła, ale na analitycznem badaniu i rozbiorze praw rozumu i prawdy; tak samo etyka nie zależy na wymyślaniu sztucznych formułek, by do nich zasady prawa symetrycznie sprowadzać (jak to zwyczajem w szkole transcendentalnej), ale na umiejętnem wyprowadzeniu z natury rzeczy, wybadaniu i wyświeceniu prawdziwych i rodzimych podstaw moralności i prawideł obowiązku.

Z tego stanowiska etyki ocenić można jej potrzebę i doniosłość. W zaciszu życia prywatnego wystarcza jakakolwiek etyka naturalna, podobnie jak wystarcza na-

turalna logika; ale jak w głębszych badaniach spekulatywnych potrzebną jest umiejętność logiki, tak w trudniejszych i zawilszych obowiązkach moralnych, w wyższych zawodach — gdy trzeba innym ludziom przewodniczyć — gdy wypada rękę przyłożyć do najważniejszej i najświętszej z czynności ludzkich, do prawodawstwa — wówczas potrzeba umiejętnej i głębokiej znajomości istoty i zasad prawości. Co więcej, dziś gdy najzawilsze kwestye prawa i słuszności są na porządku dziennym wśród wszystkich niemal warstw społeczeństwa — gdy zagadnienia o państwie i Kościele, o władzy prawodawczej, o własności, o godziwości kar, roztrząsane bywają w każdem kole towarzyskiem, w każdej broszurce, w każdej gazecie — dziś, gdy forma konstytucyjna państw dała wszystkim pewien udział w zarządzie najwyższych spraw publicznych, przez co też w tej samej mierze nałożyła wszystkim i obowiązek i odpowiedzialność przed Bogiem i społeczeństwem — dziś mówię, w takich warunkach gruntowna i umiejętna znajomość zasad etycznych jest dla wszystkich ludzi myślących potrzebną i żadna część filozofii nie ma dzisiaj tak powszechnej doniosłości jak filozofia moralna.

Określiwszy w ten sposób pojęcie i zadanie etyki, spotykamy się już z pytaniem: jakim torem zdążać powinna etyka do spełnienia tego zadania? czy ma postępować *a priori*, czyli raczej *a posteriori?* Tu znowu, podobnie jak w metafizyce, znajdujemy dwie wręcz przeciwne szkoły. Jedna, natchniona duchem pozytywnym, nazywa się szkołą historyczną; druga przesiąkła Kantem, zowie się z wyszczególnieniem szkołą filozoficzną. Pierwsza obserwuje, t. j. bada istniejące i dawne prawa, zwyczaje, skłonności rozmaitych narodów i z faktów wyprowadza ogólne zasady i prawidła; nie uznaje więc żadnej zasady bezwzględnej i *a priori*, ale wszystkie prawidła

ma za względne i *a posteriori*; nie sądzi tego, co się dzieje, według tego, co się dziać powinno, ale odwrotnie według tego, co się dzieje, sądzi, co się dziać powinno. Druga szkoła przeciwnie snuje wszystko *a priori*, bez żadnego względu na dotychczasowe zdobycze, na istniejące porządki rzeczy, na doświadczenie wieków: stąd teorye tej szkoły wyglądają nieraz tak cudacznie, jak gdyby z księżyca spadły. Jakoż nietrudno dostrzedz, że obie te skrajne szkoły są w błędzie, a prawda pośrodku leży. Błędem jest chcieć filozofię moralną wyprowadzać *a posteriori*, bo co się dzieje, niekoniecznie i nie zawsze się dobrze dzieje — inaczej na cóżby się przydało pisać filozofie moralne? Do czego zaś prowadzi przypuszczenie, że wszelka zasada moralności jest zmienną i względną, łatwo przewidzieć. Również błędem jest nie uwzględniać wcale danych historyi i doświadczenia, bo takowe zawierają cenny materyał, bez którego rozum ludzki, zwłaszcza w dziedzinie moralności, obejść się nie może. Wszakże prawdą jest, że etyka — która z tylu względów spokrewniona jest z logiką i której zadaniem jest dochodzić nie, co jest (jak w metafizyce), ale co być powinno — musi przeważnie postępować *a priori*, zdobywać ogólne i bezwględne pewniki, a z nich wnioskować o szczegółach. Rzecz się wyjaśni w poglądzie na zakres i rozkład etyki.

Kant i cała armia jego naśladowców odróżniają etykę od prawa przyrodzonego; etyce wyznaczają za przedmiot dobroć moralną czyli uczciwość; prawu zaś przyrodzonemu sprawiedliwość, nazywając sprawiedliwem to, co człowiek człowiekowi ściśle winien. Wszelako w tym podziale tkwi radykalny błąd etyczny: przypuszczenie, że sprawiedliwość i uczciwość są od siebie niezawisłe i odrębne — któregoto przypuszczenia następstwa dają się we znaki w całym rozwoju ich filozofii mo-

ralnej i do najzgubniejszych przywodzą wniosków; wkońcu bowiem do tego przychodzi, że moralność spoczywa swoją drogą na jakiemś subjektywnem *imperativum categoricum*, a swoją drogą sprawiedliwość opiera się na prawie państwowem — i tak moralność obchodzi się bez sprawiedliwości a sprawiedliwość bez moralności. W istocie prawo natury, w właściwem i pełnem tego słowa znaczeniu, nie różni się od etyki. Przedmiotem etyki jest moralność wszystkich dążności ludzkich t. j. stosunek takowych do ich przyrodzonych prawideł; a to samo jest właśnie prawem przyrodzonem w całości uważanem. Jeśli zaś bierze się prawo w znaczeniu ciaśniejszem, jako modłę stosunków między ludźmi, w których ma miejsce właściwa sprawiedliwość, wówczas prawo natury będzie tylko jedną z części etyki, częścią, która może być osobno traktowaną, ale nie będzie nigdy umiejętnością od etyki odrębną i niezawisłą.

Właściwy tedy i oddawna używany podział filozofii moralnej jest: na etykę ogólną, która obejmuje ogólne podstawy wszelkiej moralności i wszelkiego prawa (zwaną także ontologią prawa, bo jest tem dla filozofii moralnej, czem ontologia dla metafizyki) — i etykę specyalną, która wchodzi w szczególne zakresy prawa i moralności i zastosowuje zasady etyki ogólnej. Podział ten jest pod tym względem podobny do podziału metafizyki na ogólną i specyalną; ale pod innym względem jest też pokrewny z podziałem logiki na krytykę i dyalektykę, o ile, że etyka ogólna bada istotę i podwaliny moralności, co właśnie czyni krytyka względem prawdy wiedzy — etyka zaś specyalna uczy prawideł moralnego postępowania, jak dyalektyka prawideł logicznego myślenia.

Z tegoż określenia działów filozofii moralnej, wyprowadza się ich treść.

Etyka ogólna ma badać, jak się rzekło, istotę i podstawy moralności. Czemże więc jest moralność? Moralnie

dobrymi nazywamy uczynki wolne, które są tem, czem być powinny, moralnie złymi uczynki wolne, które nie są tem, czem być powinny. — Dobrem bowiem jest to, co odpowiada swej naturze, co ma przymioty, jakie mieć powinno, a zło jest brakiem dobra. Mówię zaś: uczynki wolne, bo o tyle w dobroci lub w złości uczynków pojmujemy moralność, o ile uznajemy w nich wolną wolę; gdzie wolności niema, jak u niemowląt, waryatów, zwierząt, tam o moralności niema wcale mowy. Moralność więc wogóle jest tą jakością (dobrocią lub złością), wolnym czynom i dążeniom właściwą. Ale jakiemiż być powinny postępki ludzkie? na czem zależy ta dobroć lub złość im właściwa? Łatwo dowieść, że dążności woli (a oraz wszystkie czyny, które z wolnej woli pochodzą) mają jakiś przyrodzony cel, jakiś kres, do którego według porządku natury zmierzają, a którego dopięcie nasyca wolę i nazywa się szczęśliwością *(la félicité)*. Wtedy więc dążności i postępki są dobre, są tem, czem z natury swej być powinne, gdy prowadzą do tego celu, w którym jest istotna, przyrodzona szczęśliwość człowieka — a wtedy są złe, gdy odeń odwodzą.

Pierwszem tedy zadaniem etyki ogólnej jest dowieść, że istotnie jest taki cel człowieka najwyższy, którego dopięcie ma go uszczęśliwić, a następnie rozstrzygnąć, co jest tym celem: czy mienie, jak sądzą utylitaryści — czy cnota, jak twierdzą stoicy — czy dobro społeczne, jak mniema Arystoteles? i t. d. W rzeczy samej, od kiedy etyka istnieje, rozbiór tych zagadnień, zwany eudemonologią (nauką o szczęśliwości), stanowił zawsze jej początek; a jedynem rozumnem takowych rozwiązaniem (na które już Plato trafił) jest, że tym celem dążności człowieka jest sam jego Stwórca. Zaczem drugiem etyki zadaniem jest zbadać konieczność, czyli powinność dążenia do tego celu — co stanowi jak się rzekło właściwą moralności podstawę. Tu więc etyka

rozbiera i uzasadnia istotę moralności, obowiązku, różnicy złych i dobrych uczynków i okazuje jak wszystko od owej konieczności celu zawisło: wchodzi też w rozbiór podmiotowych warunków, wpływających na moralność t. j. samej wolności woli, tudzież gwałtu, bojaźni, namiętności, niewiadomości i t. p. Po trzecie ma jeszcze etyka określić modłę tego dążenia do celu, będącą zarazem modłą moralności — modłą, którą nazywamy prawem *(lex)*. Tu więc powinna etyka wyświecić naturę prawa w ogólności, oraz warunków jego, jakimi są sankcya, promulgacya, i t. p.; następnie powinna dowieść, że prawo nie jest tylko czemś względnem i dowolnem, ale najpierw, że istnieje w myśli Bożej prawo bezwzględne i odwieczne *(lex aeterna)*, tudzież, że takowe prawo jest w naturze wyrażone i z natury samej wynika — innemi słowy, że istnieje prawo naturalne *(lex naturalis)*. Dalej powinna wejść w istotę prawa pozytywnego, okazać jego zawisłość od prawa natury i rozmaite jego warunki określić. Wkońcu powinna zbadać naturę i moralną doniosłość sumienia, jako wnętrznego prawidła moralności i ostatecznego promulgatora prawa natury.

Wiemy, że takie pojęcie etyki ogólnej, oparte na Bogu jako źródle wszelkiej prawości, nie znajduje dzisiaj powszechnego uznania — że ci, którzy kasują wolność woli i Boga osobowego, dwa najistotniejsze bieguny moralności, zmuszeni tem samem do ratowania się wybiegami, najrozmaitsze wymyślają moralności pojęcia; ale nie mogąc bez przekroczenia granic i założenia tej pracy wdawać się w zbijanie takich teoryj, nawiasowo tylko zauważymy, że w żadnej może części filozofii potrzeba Boga osobowego nie objawia się tak widocznie, jak w etyce [1]).

[1]) Sam Kant uczuł tę potrzebę tak dalece, że skasowawszy Pana Boga w Krytyce czystego rozumu, zrehabilitował go przecież

Nigdzie może niedorzeczność i niefilozoficzność filozofii sekularyzowanej, t. j. bez Boga, nie występuje tak jawnie jak tu — bo tu wchodzimy w samą świątynię sumienia ludzkiego, gdzie w szczególny sposób przemieszkuje i objawia się Bóg. Same etyczne dzieła panteistów i pozytywistów, pełne rozpaczliwych a bezowocnych usiłowań, by ratować jakie takie moralności pojęcia, przekonują wymowniej, niż wszelkie wywody, że bez Boga osobowego niema już ani obowiązku, ani powodu postępowania uczciwie, ani różnicy złego i dobrego, ani cienia moralności.

Co się tyczy *etyki specyalnej*, nadmieniamy tylko o jej rozkładzie, jaki z samego przedmiotu wynika. Pierwsza część takowej obejmuje prawo indywidualne, obowiązujące człowieka jako osobnika, bez względu na jakąkolwiek społeczność — nazwaćby je można prawem człowieka. Takowa zawiera obowiązki przyrodzone względem Boga t. j. religię naturalną, tudzież obowiązki i prawa człowieka względem duszy i ciała i względem dóbr zewnętrznych (prawa własności, kontraktu i t. p.). Druga część obejmuje prawo społeczne: najprzód więc wogóle określa istotę i warunki społeczeństwa, a następnie rozbiera przyrodzone prawa różnych rodzajów społeczeństw; najpierw familii, która jest pierwszem z natury społeczeństwem, podstawą i wzorem wszystkich — tudzież państwa, które jest społeczeństwem rodzin — wkońcu społeczeństwa państw albo narodów *(jus gentium)*.

---

w swojej etyce, t. j. w Krytyce rozumu praktycznego; uznając, że istnienie Boga jest niezbędnem rozumu praktycznego wymaganiem — co znaczy innemi słowy, że bez przypuszczenia Boga niemożliwa jest moralność ludzka. A jednak ten sam Kant, dziwną zaiste niekonsekwencyą, oparł moralność i obowiązek na samym podmiocie, całkiem niezależnie od Boga.

Z tego pojęcia etyki wykazuje się, że jak filozofia natury jest nadrzędną względem wszystkich umiejętności ścisłych i przyrodniczych — tak filozofia moralna jest nadrzędną względem wszystkich umiejętności prawniczych, politycznych, ekonomicznych i t. p. i że takowe są od niej zawisłe, oparte na zasadach, które ona stawia. Również do filozofii moralnej, lubo w inny sposób odnosi się historya. Historya nie wychodzi z zasad etycznych, lecz wychodząc z badania faktów, dąży do etycznych zasad; badanie bowiem przeszłych dziejów ludzkości, z natury rzeczy, zmierza do nauczenia jak na przyszłość ludzkość postępować powinna — co wyraża owo piękne i głębokie orzeczenie historyi: *L'histoire est l'étude du passé pour servir à l'avenir.* Studya historyczne, jak się wyżej pokazało, nie zastępują filozofii moralnej; ale przygotowują jej obfity materyał, dają jej wiele wskazówek, a co najważniejsza, główne jej zasady zatwierdzają niezbitym argumentem doświadczenia [1]).

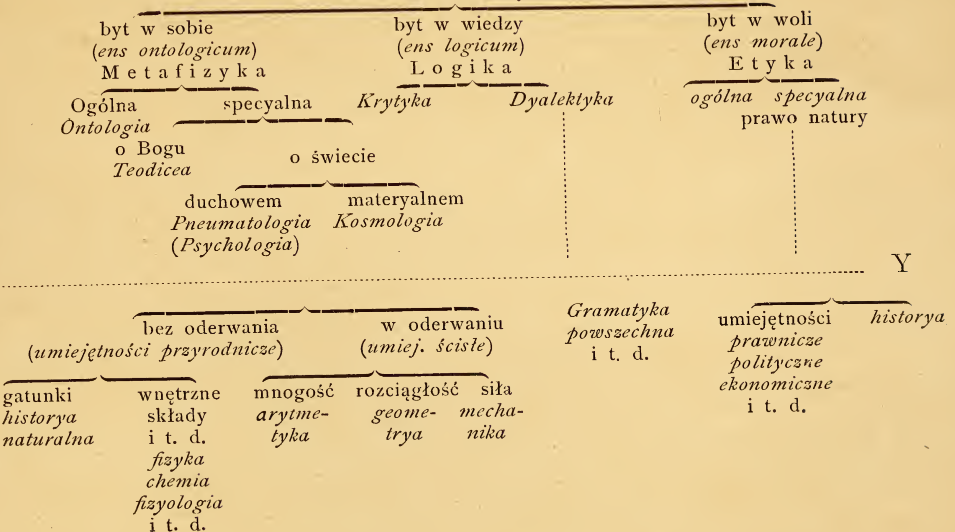
Widzieliśmy całokształt filozofii i treść jej zadania. Z tej treści, lubo pobieżnie tylko wskazanej, można już osądzić, że filozofia nie jest tylko zbiorem czczych marzeń i próżnych deklamacyj, jak nieraz wyrokują ci, którzy jej wcale nie znają — że nie jest ona marnem szematyzowaniem, wysnuwaniem z głowy symetrycznych pajęczyn myśli, jak sądzą ci, którzy ją znają tylko z dzieł jej wyrodków — ale że jest umiejętnością głęboką najwyższej w rzeczach ludzkich doniosłości — prawdziwie

---

[1]) Za okaz w tej mierze służyć mogą dzieła historyczne i ekonomiczne pana Le Play i jego towarzyszów. Zadaniem tego znakomitego grona publicystów jest wykazać faktami, zaczerpniętymi jużto z historyi, jużto z dzisiejszych społeczeństw, że zachowanie 10 przykazań Boskich jest powodem prawdziwego szczęścia doczesnego narodów, a niezachowanie takowych, powodem ich nieszczęścia.

królową umiejętności, najgodniejszą (w porządku doczesnym) pracy duchowej człowieka.

Rozkład filozofii, wyżej objaśniony, podajemy tu w synoptycznem streszczeniu; umieszczamy zaś niżej linii XY główne umiejętności podrzędne, pod odpowiedniemi częściami filozofii, by wykazać, jak są względem filozofii podporządkowane i jak ich naturalny rozkład z rozkładu filozofii wypływa.



Filozofia
(teoretyczna)
(praktyczna)
ma za przedmiot
wszechbyt
byt w sobie
(*ens ontologicum*)
Metafizyka
Ogólna
Ontologia
specyalna
o Bogu
Teodicea
o świecie
duchowem
Pneumatologia
(*Psychologia*)
materyalnem
Kosmologia
byt w wiedzy
(*ens logicum*)
Logika
Krytyka
Dyalektyka
byt w woli
(*ens morale*)
Etyka
ogólna
specyalna
prawo natury
X
Y
bez oderwania
(*umiejętności przyrodnicze*)
gatunki
historya naturalna
wnętrzne
składy
i t. d.
fizyka
chemia
fizyologia
i t. d.
w oderwaniu
(*umiej. ścisłe*)
mnogość
arytmetyka
rozciągłość
geometrya
siła
mechanika
Gramatyka powszechna
i t. d.
umiejętności
prawnicze
polityczne
ekonomiczne
i t. d.
historya

ROZDZIAŁ XIV.

Metoda w wykładzie filozofii.

Najdawniejsza metoda dyalogowa — metoda Sokratesa — sztuka heurystyczna — jej tajemnica wyjaśniona przez św. Tomasza — dodatne strony dyalogu — jego strony ujemne — o ile dziś ta forma może być użyteczną. — Metoda wykładowa — sposób wykładania Arystotelesa — wykłady jego ranne dla uczniów, wieczorne dla publiki. — Metoda dyalektyczna u Scholastyków — dysputy — ich doniosłość — czemu i o ile dziś ustały dysputy? — dysputy w formie syllogistycznej — istotna ich wartość — ich wpływ na wykłady i na myślenie. — Metoda wykładowa nowomodna — wpływ ducha wolnego myślenia — prawdziwa wolność i niewola myśli — dzisiejszy stan rzeczy pod względem metody wykładowej — wnioski praktyczne.

Po zarysie treści filozofii przedłożyć mamy zarys jej formy czyli metody najodpowiedniejszej do wykładu i do uczenia się filozofii.

Rzućmy najpierw okiem na przeszłość. Każdy niezawodnie filozof miał w swoim sposobie wykładania coś właściwego, ale, pomijając indywidualne odcienia, trzy główne metody w dziejach filozofii znajdujemy: dyalogową, wykładową i dyalektyczną.

Metoda dyalogowa, której wiecznotrwałym pomnikiem są dzieła Platona, jest zapewnie pierwotną filozofii formą. Najdawniejsi mędrcy wykładali swą naukę w swobodnej rozmowie z uczniami swymi, odpowiadali na ich pytania i sami ich pytając, obudzali w nich żądzę ma-

drości i głębsze wywoływali myśli. Tak podobno uczyli Tales i Pitagoras, pierwsi nam znani mistrzowie filozofii w Egipcie[1]), w Grecyi i we Włoszech — tak filozofował Sokrates po ulicach i ogrodach Aten, wśród dobranego grona uczniów i przyjaciół. Sokrates nadał jeszcze tej metodzie szczególny charakter, zwany sztuką heurystyczną albo także metodą Sokratesowską, zależący na tem, że sam nie wypowiadał swego zdania, ale pytaniami metodycznie uszykowanemi prowadził ucznia do odkrycia prawdy[2]). Chciał on przez to dowieść, że uczący się nie nabywa istotnie nauki, ale tylko przypomina niejako sobie, co już wiedzieć musiał; zatem że duch ludzki przychodząc na świat, posiada już wszystkie umiejętności i sztuki w jakimś stanie uśpienia, a potrzebuje tylko zewnętrznego wrażenia, by wejść w siebie i przypomnieć sobie swoje skarby wiedzy. Plato i jego szkoła byli tak dalece o prawdzie tego dowodu przekonani, że na nim przeważnie opierali swą teoryę o pierwotnem życiu dusz w świecie idei. Z tegoż powodu Cycero sądzi, że „dzieci nie uczą się, ale przypominają sobie". Sam św. Augustyn, który w tej sztuce prowadzenia umysłów do prawdy przez zręczne pytania był mistrzem Platonowi równym, upatrywał w tem zawsze jakąś głęboką tajemnicę, a nie chcąc przyjąć hipotezy Platona o pochodzeniu dusz, tłómaczył sobie ten objaw przez jakieś wspólnictwo duszy z Bogiem, czyli pewną obecność Odwiecznej Prawdy w tajnikach duszy[3]). Później na ten sam dowód powoływali się Ontologowie; Fontenelle i kardynał Gerdil opowiadają, że Plato francuski, Ma-

---

[1]) Pozostałe fragmenta dawnego mędrcy Egipskiego zwanego Hermesem Trysmegistem są we formie dyalogu. Ob. n. p. cytaty u świętego Aug. *de Civ. Dei.* VIII. 13.

[2]) Stąd nazwa sztuki heurystycznej — od *εὑρισκειν*, wynaleść.

[3]) *Retractationum* l. I. c. 8.

lebranche, przewyższał nawet filozofa greckiego w tej sztuce heurystycznej i widzą w takowej niezbity argument dla teoryi ontologizmu [1]). Atoli ta mistyfikacya już od dawna wyjaśnioną była w kilku słowach przez św. Tomasza: „Metodyczny ten sposób pytania, — mówi Doktor Anielski — poczyna od pewników powszechnych, „bezpośrednio (z powodu swej oczywistości) znanych „i postępuje ku prawdom szczególnym, z poprzednich „logicznie wynikającym. Taki zaś tryb rodzi umiejętność „w duchu uczącego się; gdy bowiem uczeń trafnie i pra„wdziwie odpowiada na następujące pytania, to nie dla„tego, że już wprzódy te prawdy wiedział, ale dlatego, „że się o nich teraz dowiaduje (postrzegając jak wyni„kają z poprzednich, bezpośrednio oczywistych). Albo„wiem na jedno wychodzi, czy mistrz wykładając, czyli „pytając, postępuje od pewników powszechnych do wnio„sków: gdyż tak tym, jak owym sposobem umysł ucznia „z pierwszych dochodzi prawdy o drugich" [2]).

Po Sokratesie forma dyalogowa z ustnych wykładów przeszła w dzieła pisane. Plato, zachowując w swych dziełach metodę mistrza, tak ją upiększył wdziękami swej filozoficznej poezyi i niejako natchnął swoim duchem, że od tego czasu forma dyalogowa zachowała jakąś uroczą aureolę platonizmu, a umysły z Platonem spokrewnione czuły zawsze do niej szczególny pociąg. W dyalogach pisał Cycero wszystkie swe dzieła filozoficzne; w dyalogu lubuje się Augustyn św., ile razy o filozofii rozprawia— i jeszcze za dni naszych O. Semeneńko pokazał nam w *Biesiadach filozoficznych*, że dyalog nie jest szatą przestarzałą i że dzisiaj, niemniej jak za czasów Akademusa,

---

[1]) Gerdil, *Defense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées. Diss. prélim.* 8.

[2]) *Sum. theol.* p. I. q. 84 a 3 ad 3 m.

myśl filozoficzna może w tej szacie wystąpić z życiem, jędrnością i wdziękiem.

Forma dyalogu ma wiele korzystnych stron. Najpierw ona jest naturalnem odbiciem trybu, którym filozofia powstaje; jak bowiem w dyalogu filozofia się wylęgła, tak i dotąd w dyalogu wzrasta. Ktokolwiek samodzielnie w badaniach filozoficznych pracował, doznał niezawodnie potrzeby rozprawiania z kim innym i wie z doświadczenia, że wśród dyskusyi najszczęśliwiej wysnuwają się myśli i rozjaśniają się poglądy — szczęśliwy, jeśli trafił na umysł zdolny do krzesania się z jego umysłem. Forma więc dyalogowa ma tę korzyść, że przedstawia plastycznie myśl filozoficzną w jej naturalnym rozwoju. Nadto (co z poprzedniego wypływa) ta forma jest w szczególniejszy sposób zdolna do wyjaśnienia kwestyj zawilszych dla niewprawionych w filozoficzne abstrakcye umysłów; bierze ona niejako za rękę nieśmiałego czytelnika i prowadzi go po wygodnej ścieżce aż do szczytów niebotycznych, które zdaleka wydawały mu się nieprzystępnymi i odstraszały go swą surową, skalistą postacią. Dlatego to n. p. Balmes, chociaż pisze w formie wykładowej, gdy czasem trafia na niektóre kwestye trudniejsze, które chce czytelnikowi jak na dłoni wyłożyć, z zwykłego toku przechodzi w dyalog i w swobodnej rozmowie rzecz swoją jasno i dobitnie przedstawia. Wkońcu forma dyalogowa życiem, swobodą, rozmaitością swoją okrasza twardy chleb filozoficznych badań — uchyla zmęczenie i przesyt — słowem prawdę filozoficzną, która w swej oderwanej, eterycznej postaci piękną jest i przystępną dla samych tylko adeptów, czyni zarówno piękną i przystępną dla profanów.

Ale ta forma dyalogowa ma także ujemne strony. Najpierw, że w niej łatwiej niż w jakiejkolwiek innej formie ukrywa się sofizm; a to właśnie dlatego, że dyalog, jak się rzekło, owłada niejako umysł czytelnika i prowa-

dzi go wygodnie, ale poniekąd na ślepo, nie pokazując mu naprzód, dokąd go wiedzie — porywając go nawet w wirze żywej rozmowy, w której nie łatwo czytelnikowi odosobnić się od rozmawiających osób i samodzielnie myśleć. Dlatego też dyalog był ulubioną formą starych sofistów. Nadto, by rzecz jaką wyłuszczyć w dyalogu, jakkolwiek treściwie napisanym, potrzeba rozmiarów bez porównania większych, aniżeli, by ją wyłożyć w innej formie, co równie niemałą jest w filozofii przeszkodą. Wreszcie, co najważniejsza, forma dyalogowa nie jest zdolną do tej systematyczności w wykładzie, tego szyku zasad i wniosków, tej organicznej budowy całości i wszystkich części, której potrzebuje nauka filozofii. Przeto dla filozofii, w całości uważanej, ta forma, mimo swych zalet, jest istotnie nieużytą. Miała ona swoje miejsce w początkach filozofii, póki rozmaite filozoficzne badania nie zrosły się jeszcze w jednolitą całość; jest ona i dzisiaj pożyteczną, czy to dla wyłożenia w sposób łatwy i zajmujący osobnych zagadnień filozoficznych — jak widzimy w *Biesiadach* — czy to wtrącona wśród potocznego wykładu, niby epizod, dla wyjaśnienia niektórych ciemniejszych punktów; jak w *Filozofii fundamentalnej* Balmesa: ale chcieć całą filozofię pisać w dyalogach, lub w dyalogach systematycznie uczyć filozofii, byłoby oczywiście niekorzystnem, a nawet niemożliwem.

W rzeczy samej, skoro filozofia poczęła dążyć do systematycznego ukształtowania się, co się stało w szkole Arystotelesa, wnet też zwlokła szatę dyalogu. Arystoteles pisze w formie wykładowej, t. j. rozwija swoją rzecz w ciągłym toku mowy, rozbierając jedno zagadnienie po drugiem, ale jeszcze bez systematycznego układu zarzutów, twierdzeń, dowodów i zbijania zarzutów. Wszakże jest już u niego pewien zaród tej metody dyalektycznej, która się później w jego szkole wytworzyć miała. A najpierw od niego pochodzi owa wykończona dyalektyka,

na której się ta metoda zasadza; dalej treściwość jego stylu, ścisłość w dowodzeniu każdego twierdzenia, staranność w zbijaniu zdań przeciwnych, są również przymiotami, które mają z czasem stać się charakterystycznemi metody dyalektycznej cechami. Wkońcu same ustne wykłady Stagiryty musiały być dosyć podobne do wykładów Scholastyków. Dwojakie miewał prelekcye Arystoteles, jak świadczy Gelliusz [1]; rano wykładał w Liceum wobec dobranych słuchaczów głębsze i trudniejsze części filozofii, po południu zaś miewał wykłady popularne o historyi naturalnej, o poezyi, retoryce i tym podobnych przedmiotach. Stąd dzieła jego, jak zauważyli Simplicyusz, Plutarch i Klemens Aleksandryjski, dzielą się na dwie kategorye: jedne — które Arystoteles nazywa *ἐξωτερικους*, księgi dla słuchaczów zewnętrznych [2]— pisane w stylu popularnym, służyły do wykładów popołudniowych, drugie zaś, traktujące o metafizyce ogólnej, o psychologii, o filozofii natury, pisane są w stylu ściśle naukowym i służyły za treść wykładów rannych; te ostatnie Stagiryta nazywa *ἀκροαματικους* t. j. księgi do słuchania — wymagające wykładów mistrza [3]. Ze stylu tych ostatnich dzieł nadzwyczaj zwięzłego i nieraz nawet ciemnego wnioskować można, że były tłem obszernych ustnych komentarzy, a z polemiki, która w nich zachodzi, z ostrożności w twierdzeniach i pilności w dowodzeniu każdego twierdzenia, można wnosić, że były przedmiotem ścisłych dyskusyj i że w Liceum nie wymagano od uczniów, jak w szkole Pitagoresa, pięcioletniego mil-

---

[1]) L. XX. c. 4.

[2]) *De Moribus ad Eudem. I. c. 5. De Anime I. c. 4.*

[3]) Tak te księgi nazywa Arystoteles w liście do Aleksandra przytoczonym u Gelliusza (l. c.), W tem także znaczeniu dzieło Arystotelesa o filozofii natury czyli o fizyce ogólnej nosi tytuł: *περι της φυσικης ἀκροασεως*.

czenia i bezwarunkowego polegania na samem *αὐτος ἔφη*, lecz owszem, że toczyły się tam żywe spory, że Arystoteles raczył przyjmować zarzuty uczniów i na nie odpowiadać.

Z tego zaczątku wyrobiła się w średnich wiekach metoda, która nazywa się pospolicie scholastyczną, z powodu że u scholastyków powstała — a którą nazywamy dyalektyczną dlatego, że z istoty swej na dyalektyce się zasadza. Ta metoda jest dziś tak powszechnie okrzyczaną, a przytem tak mało znaną, że choćby dla samej prawdy historycznej musimy dać o niej dokładniejsze pojęcie.

Mówiąc poprzednio o metodzie świętego Tomasza w *Summie teologicznej*, widzieliśmy, że główną myślą tej metody jest prowadzić ucznia do tego, by sam rozumem swoim przeniknął racye *pro* i *contra* i osądził z pełną świadomością rzeczy, co i dlaczego jest prawdą. Otóż na tej zasadzie oparta jest cała metoda dyalektyczna scholastyków. Uczenie się, według nich, jest pracą całkiem wsobną, samodzielnem dochodzeniem prawdy; a uczenie jest tylko zewnętrznem dopomaganiem do tego samodzielnego wynajdowania: *docere est adminiculari exterius inventionem discipulorum propriam*. Celem więc takiego dopomagania, najpierw dzieli się przedmiot aż do ostatnich członów — bo umysł ludzki nie może pojąć od razu całości w sposób dokładny i umiejętny, ale musi część po części poznawać. W każdym takim członie rzecz zaczyna się od przedstawienia jej treści w formie pytania — w celu aby uczeń nie był na ślepo wiedziony, ale z góry wiedział i od razu zdał sobie sprawę, o co tu idzie. Zaczem musi umysł ucznia wniknąć w głąb tego zagadnienia, poznać jego trudność, wiedzieć powody odpowiedzi twierdzącej, jako też powody odpowiedzi przeczącej — i dlatego autor w swem dziele, a mistrz w szkole przekładają najpierw racye przyciwnego zdania, toż do-

piero dowody zdania własnego i odpowiedź na przeciwne. Św. Tomasz w swej *Summie teologicznej* ogranicza się, jakeśmy widzieli, na przytoczeniu kilku tylko racyj przeciwnych; w innych swych dziełach przywodzi ich daleko więcej; u późniejszych zaś scholastyków, mianowicie z XVI i XVII wieku każdy człon nauki zaczyna się od obszernego wykładu historycznego zdań najrozmaitszych filozofów o przedłożonem zagadnieniu i wszystkich dowodów, którymi zdania te popierano.

U scholastyków dzisiejszych ta forma jest o tyle odmieniona, że treść każdego członu nauki stawia się już nie w pytaniu, ale od razu w twierdzeniu krótko sformułowanem, czyli tak zwanej tezie, która zapowiada uczniowi wniosek, do jakiego ma wykład doprowadzić. Zaczem idzie *status quaestionis* t. j. wyjaśnienie doniosłości tego twierdzenia i jego związku z poprzedniemi i z całym tokiem nauki, tudzież pogląd historyczny na opinie różnych filozofów lub szkół filozoficznych o tej rzeczy i na główne dowody, które za temi rozmaitemi opiniami przemawiają. Potem następuje samo udowodnienie tezy: udowodnienie to bywa albo indukcyjne albo dedukcyjne, według wymagania przedmiotu, niekoniecznie w formie syllogistycznej, ale zawsze jak najtreściwiej wyłożone; nie jest to swobodna rozprawa, ale ścisłe, dyalektyczne przedłożenie dowodów, z których bezpośrednio ma wypływać twierdzenie wstępne. Wkońcu przychodzi zbicie zdań i dowodów przeciwnych i wyprowadzają się niektóre wnioski podrzędne czyli *corollaria*, z tezy bezpośrednio wynikające. Jeżeli teza udowodnioną została jako bezwarunkowo pewną, wówczas służyć może za punkt oparcia dla tez następujących — i tak cały wykład filozofii snuje się nieprzerwanym łańcuchem twierdzeń, dowodów i wniosków, podobnie jak wykład geometryi składa się z szeregu teoremów, z których każdy

z osobna ściśle się udowadnia i służy za pewnik do udowodnienia teoremów następujących.

W ten sposób uczeń filozofii, mając wciąż przed oczyma rzecz, o którą chodzi, jasno i dobitnie w twierdzeniu lub pytaniu sformułowaną i racye tak jednej jak drugiej strony treściwie przełożone, sam w umyśle swoim z pełną świadomością rozsądza o prawdzie. Arystoteles przyrównywa go do sędziego, który wysłuchawszy obie strony, wydaje wyrok; św. Tomasz do człowieka, który mając rozwiązać węzeł, ogląda go najpierw ze wszech stron, by wszystkie jego skręty wyśledzić. Gdy zatem uczeń uzna tezę mistrza za prawdziwą, albo gdy ją odrzuci, nie będzie to wskutek jakiegoś bezświadomego popędu, ani wskutek jakiegoś ogólnego wrażenia, doznanego na wykładzie mistrza — jak to bywa na wielu prelekcyach uniwersyteckich; ale będzie to wskutek zgłębienia i świadomości wnętrznych racyj rzeczy — co właśnie jest wiedzą filozoficzną.

Ale na tem się jeszcze nie kończy samodzielność, której metoda scholastyczna wymaga od ucznia. W filozofii twierdzenia i dowodzenia nie mogą być zawsze tak jasne i bez repliki, jak w matematyce; by więc prawdziwie posiąść rzecz filozoficzną, nie dosyć słuchać wykładu — nawet takiego wykładu o jakim mówiliśmy — trzeba jeszcze samemu zastanowić się nad każdym z dowodów przez profesora podanych, obejrzeć go ze wszystkich stron, uważyć, czy niema w nim jakiej słabej strony, jakiegoś nieuzasadnionego przypuszczenia, czy niema możliwego wybiegu, tudzież czy odpowiedzi dane na dowody przeciwne są dostateczne, w końcu czy niema skądinąd zarzutów do stawienia przeciwko danej tezie. Jeżeli zaś uczeń zapuści się w takie gruntowne zgłębianie rzeczy, nie podobna aby nie natrafiał co chwila na trudności i wątpliwości, w których potrzebuje odpowiedzi mistrza.

Celem więc doprowadzenia uczniów do takiej gruntownej pracy, jakoteż wyświecenia powstających w niej trudności i zawiłości, tudzież celem zmuszenia profesora do oględności w twierdzeniach i ścisłości w dowodach, mają miejsce w metodzie scholastycznej, oprócz wykładów, rozprawy między uczniami a profesorem, czyli tak zwane dysputy.

Dusputy! — u wielu słowo to obudza wstręt albo uśmiech pogardy. Ale czy dzisiaj nie dysputują uczeni? Prawda, że w filozofii już niema dysput; lecz za to jakie dysputy w dziedzinie nauk przyrodniczych! Wiele to foliałów możnaby zapełnić tem, co się od kilku lat napisało w samej polemice za i przeciw teoryi Darwina! wiele ryz papieru zaczernił jeden Haeckel samemi dysputami swemi z Hisem, Goettem, Ludwigiem, Duboys-Reymondem, Michelisem i t. d.! Skądże ta różnica? — Póki powszechnie sądzono, że w filozofii, niemniej jak w innych naukach, trzeba i warto dowodzić, co się twierdzi, póty też dysputowano; za czasów Kartezyusza, Newtona, Leibnitza, Clarka, Malebrancha, Gerdila, Lockego dysputowano o filozofii, niemniej jak dziś o kwestyach przyrodniczych; gdy zaś szkoła transcendentalna wprowadziła modę błąkania się po mglistych i niedostępnych sferach, w których ani dowodzenie ani tłómaczenie się niema wcale miejsca, już nie może być mowy o dyspucie, bo nikt nie może jasno uchwycić ani twierdzeń ani dowodów drugiego. Każdy więc filozof twierdzi bezpiecznie, co żywnie chce, a jeśli kiedy jeden drugiemu zaprzecza, to tylko ogólnikowo — zarzucając n. p. że „wychodzi z mylnego stanowiska“, że „zapatruje się na Absolut jednostronnie“, że „w swoich kategoryach postępuje dowolnie“, i t. d. — na takie zaś ogólnikowe zarzuty daje się odpowiedź równie ogólnikową — a właściwej dysputy niema wcale; w naukach zaś przyrodniczych, gdzie wszystko się opiera na prostym argumencie faktu, każdy może so-

bie zdać sprawę z twierdzeń i powodów, a przeto dysputa jest możliwą i rzeczywiście wciąż się dysputuje.

Dysputa jest więc wogóle potrzebną dla umiejętności. Kto śledzi dzisiejszy postęp umiejętności przyrodniczych, wie jak dalece on zawisł od tej polemiki prasy naukowej, kontrolującej i krytykującej każdy krok tego postępu. W filozofii dysputa wrzała, póki filozofia kwitnęła, upadła zaś z powodu upadku filozofii, a brak jej jeszcze bardziej filozofię w tym upadku pogrąża.

Ale w jaki sposób dysputować trzeba? — W samych dyskusyach na polu przyrodniczem, gdzie się wojuje tak jasnym i dobitnym argumentem faktu, jak wiele jednak nieporozumienia, jak wiele dowodzeń na wiatr, jak wiele prywaty, zaczepek osobistych, krętanin i matactwa! O ileż więcej w filozofii, gdzie dowodzenie jest trudniejszem a rozumowanie zawilszem, dysputa narażoną być musi na takie nieporozumienia i spory bez końca, jeśli nie będzie ujęta w jakąś stałą, umiejętną metodę. Lecz jakąż ma być ta metoda? Oczywiście nie dowolnie wymyśloną, lecz wyprowadzoną z natury rzeczy. Aby na nią trafić, analizujmy powody tych nieporozumień w dyskusyi. Każda sprzeczka zdań na to schodzi, że jeden drugiemu zarzuca: albo że wychodzi z fałszywego twierdzenia — albo że mylnie wnioskuje, czyli popełnia w rozumowaniu jakiś nielogiczny przeskok; wszelkie zaś nieporozumienie zależy na tem, że co innego jedna strona twierdzi, a czemu innemu druga przeczy, co innego jedna zarzuca, a czego innego druga broni. Porozumienie się więc byłoby łatwem, gdyby można od razu wytknąć palcem, któremu z twierdzeń w szczególności się zaprzecza — albo w któremto przejściu widzi się brak ścisłości wniosku. Aby zatem do tego przyjść, najlepszy i najnaturalniejszy sposób jest rozłożyć rozumowanie na wszystkie jego części składowe: natenczas bowiem wystąpią na jaw wszystkie twierdzenia i wszystkie wnioski, które w potocznej mowie bywają

jużto przemilczane, jużto między sobą pomięszane, jużto przegradzane dygresyami i opisami do rzeczy lub od rzeczy; wtedy przeciwnik będzie mógł palcem wytknąć: „tu jest wniosek nielogiczny“ — albo: „to pojedyncze twierdzenie jest nieuzasadnione“.

Aliści rozłożenie rozumowania na jego części składowe jest właśnie wyłożeniem go w formie syllogistycznej — bo syllogizm jest właśnie naturalnym rozumowania rozkładem; kto mówi n. p.: „nie potrzeba duszy do myślenia, bo w myśleniu pracuje mózg“, ten właściwie prócz wymienionej przesłanki „w myśleniu pracuje mózg“, opiera się na drugiej przesłance ogólnej: „ilekroć przy jakimś objawie pracuje jakiś czynnik, wówczas koniecznie ten czynnik jest jedynym tego objawu sprawcą“. Gdy się tę przesłankę przemilcza przed sobą i słuchaczem, a na domiar umieszcza się między tamtą przesłanką a wnioskiem obszerne i ciekawe opisy i cały szereg wykrzykników o nowożytnym postępie umiejętności a średniowiecznym obskurantyzmie, wówczas można i słuchacza i przeciwnika i siebie samego otumanić; ale gdy się argumentuje w formie syllogistycznej i trzeba wypowiedzieć krótko i wyraźnie obie przesłanki: „ilekroć przy jakimś objawie pracuje jakiś czynnik, wtedy koniecznie ten czynnik jest jedyną tego objawu przyczyną — *atqui* przy myśleniu pracuje mózg — *ergo* mózg sam jest przyczyną myślenia“ — wówczas każdy widzi, ile ten argument wart i każdy się pyta: jakże się dowodzi owa ogólna przesłanka czyli *major?* Co tu widocznem jest w tym prostym wniosku prostodusznych materyalistów, to tem więcej ma miejsce w dłuższem i zawilszem rozumowaniu, jakie często w filozofii zachodzi.

Jednem słowem, forma syllogistyczna niczem innem nie jest, tylko wyłożeniem na jaw całej treści i wątku rozumowania, a przeto jest ona do dysputy i wszelkiej umiejętnej polemiki ze wszechmiar najodpowiedniejszą.

Dlatego Leibnitz, po długiem doświadczeniu w polemice ustnej i pisemnej z Newtonem, Clarkiem, Baylem, Bossuetem i wszystkiemi swego czasu znakomitościami, napisał te słowa: „Uważając paralogizmy autorów, znajdzie „się nadspodziewanie często, że wykraczali przeciwko pra„widłom logiki i sam też nieraz doświadczyłem, dyspu„tując nawet pisemnie z ludźmi szczerze szukającymi „prawdy, że nie było podobna porozumieć się, póki się „nie zaczęło argumentować w formie dyalektycznej, by „cały chaos rozumowań rozwikłać“ [1]. — Sam wreszcie Kant powiada: „wszelkie błędy w wnioskach najłatwiej „się wykrywają, gdy się te wnioski we formie szkolnej „przed oczyma stawia“ [2].

Takie więc są powody, dla których w metodzie scholastycznej dysputa toczy się w ścisłej formie syllogistycznej. Oto w kilku słowach sposób, jakim się zwykle odbywa: przed dysputą tak uczeń, mający bronić tezy, jak i ten, który ma oponować, przygotowują się prywatną pracą, nietylko rozważając dowody *pro i contra*, które podał profesor, ale też szukając w dziełach innych filozofów nowszych i dawniejszych, coby tylko można postawić na poparcie lub na zbicie tezy. W samej dyspucie, najpierw defendent przekłada tezę i udowadnia ją; zaczem oponujący stawia zarzut w formie syllogizmu, którego konkluzya jest przeciwną tezie; defendent powtórzywszy syllogizm, a uznawszy w nim konsekwencyę, zaprzecza jedną z dwóch przesłanek, albo odróżniwszy w obydwóch dwojakie znaczenie, jedno przyjmuje, drugie odrzuca — pokazując, że wniosek właśnie z fałszywej strony przesłanek płynie. Oponujący wówczas podnosi to, co mu w przesłankach zaprzeczono i udo-

---

[1]) *Nouveaux essais sur l'entendement humain l. I, c. 17.*

[2]) *Kritik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. 3 Hauptst.*

wadnia znowu syllogizmem, t. j. powołując się na przesłanki jeszcze wyższe i pewniejsze — i tak postępuje się dalej ku pierwotnym i oczywistym pewnikom, póki się nie wykaże, albo: że zarzut niema ostatecznie pewnych zasad, z którychby logicznie płynął — a wówczas zarzut upada i do innego się przechodzi — albo przeciwnie, że zarzut wychodzi z pewników niezaprzeczalnych — a wówczas teza ustąpić musi.

Takie dysputy nietylko odbywają się kilka razy w roku, z uroczystością, wobec tłumu spraszanych słuchaczy, ale też mają miejsce dzień w dzień prywatnie, między ścianami każdej uczelni scholastycznej; a w tych cały wykład profesora bywa przetrząsany i każda teza z kolei przechodzi probierczy ogień dyskusyi. Rzecz biorąc na seryo, a nie wciągając w rachunek przesądów przeciwko scholastyce, ani też nadużyć, które w każdej rzeczy zdarzyć się muszą, trudno nie przyznać tym dyalektycznym dyskusyom strony prawdziwie dodatniej. Gdzie sa takie dysputy, tam uczniowie i profesorowie muszą gruntownie pracować, muszą myśleć — dysputa kontroluje jednych i drugich. Uczeń, który ma jużto bronić tezy, jużto oponować, nie może słuchać wykładu z założonemi rękoma, *en amateur*, ale musi zadać sobie pracę, by całą myśl profesora nawskróś przeniknąć. Profesor, który wie, że cały jego wykład będzie w ten sposób nicowany, że ostatecznie sam będzie musiał zdać sprawę wobec słuchaczów z każdego twierdzenia, utrzymać każdy dowód, rozwiązać każdy zarzut, nie może rozprawiać na wiatr, ale musi rzetelnie przemyśleć swój przedmiot i ściśle i gruntownie go rozwijać. Profesor taki nie może, jak niegdyś Hegel, szczycić się tem, że go nikt z uczniów nie pojmuje, ale musi się starać, aby go wszyscy dokładnie rozumieli, a z toku dysput wnosi, czy go rozumieją uczniowie i jak dalece postępują. Wkońcu ta metoda daje ustawiczne ćwiczenie w dyalektyce, które to ćwiczenie nadzwyczaj kształci

umysłowo i wyrabia sposób myślenia logiczny. Kto z takiej szkoły wychodzi, ten nietylko nauczył się czegoś z prawd filozoficznych, ale też, co jeszcze ważniejsza, nauczył się myśleć — nauczył się zachowywać w myśleniu i mówieniu ład, jasność, zwięzłość — zdawać sobie sprawę z doniosłości każdego twierdzenia i ważności każdego wniosku — nie łatwo da się uwieść sofizmem i czczemi słowami omamić — a jeśli skądinąd nie brak mu potrzebnych talentów i nauki, potrafi on wypowiedzieć prawdę w sposób niezbity i zwycięzko pokonać zwodnicze wywody.

Dlategoto, jakeśmy zauważyli w jednym z poprzednich rozdziałów, dzieła naukowe kilku przeszłych wieków przewyższają pod względem ścisłości i logiczności ogromną większość nowożytnych płodów. Niezawodnie Büchner wie mnóstwo rzeczy, o których nie miano wyobrażenia w XII. i XIII. wieku, ale też niezawodnie w XII. i XIII. wieku niktby się nie był odważył wystąpić publicznie z takiemi rozumowaniami i wnioskami, jakiemi Büchner zapełnia stronice swych badań filozoficznych *O sile i materyi*[1]).

Zestawiając już tę metodę dyalektyczną z najnowszą i najmodniejszą metodą wykładową, dziwny widzimy kontrast. Nie wszędzie zaiste tak samo filozofia się wykłada, ale, mówiąc bez ogródki, najwięcej pono jest takich uniwersytetów, gdzie filozofia nie ma już istotnie ani profesorów, ani uczniów, ani tematu filozoficznego. Miasto profesora jest prelegent, który o pewnych godzinach odczytuje sobie z katedry filozoficznej z dobrą myślą, co mu się udało napisać — nie dbając, ani wiedząc nawet, czy uczniowie korzystają i czy choć cokol-

---

[1]) Dzieło Büchnera ma istotnie taki tytuł: *Kraft und Stoff. Empirisch naturphilosophische Studien.* Kilka próbek z rozumowań, w tem dziełku zawartych, przytoczyliśmy w rozdz. VIII.

wiek z jego wykładów rozumieją. Zamiast uczniów są słuchacze, t. j. młodzi ludzie, których jedyne przygotowanie do tych wyższych studyów zależy na tem, że się nauczyli w propedeutyce Lichtenfelsa, że filozofia jest *die Wissenschaft des übersinnlich und sinnlich unterordnenden Realdualismus* — a którzy zapisawszy się na filozofię, przychodzą kiedy niekiedy na odczyty profesora i słuchają, jak o żelaznym wilku, jego frazesów mglisto-uczonych i poglądów przepaścisto-głębokich. Wkońcu „zamiast filozofii, jak trafnie mówi znakomity w tej „dziedzinie autor, treścią tych wykładów są jakieś dłu„gie i nudne wstępy, które przecież do niczego nie wpro„wadzają, jakieś krótkie i kuse dane z psychologii empi„rycznej i wreszcie jakieś niezrozumiałe poglądy na hi„storyę filozofii — właśnie tyle, ile potrzeba, by wpoić „słuchaczom lekceważenie i wstręt do filozofii“ [1]).

Trudno nie wyznać, że w takim systemie wykładowym niema rzeczywiście ani systemu ani wykładu. Ale z drugiej strony jawnem jest, że taki sposób uczenia filozofii odpowiada najzupełniej duchowi wolnego myślenia, który dziś po świecie wieje. Duch ten nie cierpi żadnej bezwzględnej prawdy, żadnej bezwarunkowej pewności i chce wszystko, zwłaszcza w sferach idei, do jakiegoś relatywizmu i zmienności sprowadzić. „Cenią dzi„siaj umiejętność, mówi wyżej przytoczony autor, ale „tylko o tyle, o ile takowa da się do ziemskich korzyści „za narzędzie użyć. Chcą przeto w taki sposób ją po„siąść, by módz codzień swoją wiedzę stosownie do bie„żących wymagań odmieniać — to się nazywa wolno„ścią myśli. Wolnych wyślicieli wymaga postęp, t. j. „myślicieli, którzy swoje naukowe przekonania codzień „zmieniać potrafią, jak zmieniają odzież. Wolnych my-

---

[1]) Pesch, *Ueber die scholastische Bildungsmetode. Stimmen aus Maria-Lach 1875. 2 Heft.*

„ślicieli żąda nowoczesne państwo, t. j. myślicieli, którzy „umieją myśleć na komendę, cokolwiek im z góry na- „każą. Wolnych myślicieli wymaga loża, t. j. myślicieli, „którzy zarówno gotowi będą w danej chwili burzenie „tronów i mordy królów naukowo usprawiedliwiać, jak „dziś najuniżeniej oddają swą umiejętność na posługę „*Kulturkampfu* i podszczuwają państwo przeciwko wszyst- „kiemu, co do Kościoła należy, aż do biednych, cichych „Sióstr Miłosierdzia. Wolnych myślicieli wymaga sama „umiejętność, t. j. myślicieli, którymby teorye o po- „czątku i celu świata, o Bogu i nieśmiertelności du- „szy nie broniły wstrętu i nienawiści ku wszelkim po- „zytywnym chrystyanizmu zasadom. Jeśli kto taką wol- „ność odpycha, to nie człowiek swego czasu — to scho- „lastyk! Mieć o najwyższych zagadnieniach życia jakie- „bądź niezachwiane przekonania, to w oczach kulturnego „plemienia zbrodnia i szaleństwo“ [1]).

Nic tedy dziwnego, że pod wpływem takiego ducha czasu powstała i utrzymuje się taka metoda uczenia filozofii, jakąśmy co dopiero opisali, a metoda dyalektyczna ze swoją prawdą nieodmienną i nieodmiennemi prawami myśli, okrzyczaną została jako tyrania ducha. Wszelako wobec zdrowego sądu rzecz się ma całkiem odwrotnie. Niewola myśli nie jest to zależność jej od praw swej istoty i od wymagań prawdy, a wolność jej nie zależy na bujaniu samopas po manowcach wszelkich opinii, twierdząc i przecząc na przemian jedno i to samo. Ale niewolą myśli jest poddanie się jej ślepe pod powagę obcego umysłu równie mylnego, lub ujarzmienie jej pod zewnętrznym naciskiem, a wolność myśli jest to niezawisłość jej od obcych wpływów, samodzielność w rozsądzaniu prawdy. Metoda dyalektyczna, wprawiając myśl w zachowanie swych własnych praw, obdarza ją, jakeśmy

---

[1]) Pesch, w rozprawie wyżej przytoczonej.

widzieli, prawdziwą wolnością, uczy ją sądzić samodzielnie, uchraniać się obcego nacisku, nie skłaniać czoła, jak tylko przed uznaną w pełnej świadomości prawdą. Metoda zaś wolnomyślicieli, zdejmując myśli wędzidło logiki i zwalniając ją z obowiązku dążenia do prawdy, oddaje ją w poniżającą niewolę namiętności, opinii, rządów, sofistów, deklamatorów, gazeciarzy. Jakimże sposobem dziwaczne marzenia idealistów niemieckich tak silnie zaimponowały słuchaczom i niemal całemu światu uczonemu? jakim sposobem niedorzeczności materyalistów obiegają dotąd świat w postaci zdobyczy umiejętności, z aureolą geniuszu? czy to dowody przekonały te tłumy admiratorów? — Bynajmniej; — dowodów, jakeśmy widzieli, nigdzie nie było; — ale tu słyszano Hegla; a jakże Heglowi nie wierzyć? — tam czytano Darwina — a jakżeby się Darwin mógł pomylić? — ówdzie Haeckel napisał, że cały świat uczony tak sądzi — a jakże z całym światem uczonym nie trzymać? — Wkońcu gazety tak piszą — a gazety, to głos opinii publicznej!

Oto prawdziwa niewola myśli, gdzie nie sama prawda w świetle swych dowodów występująca zdobywa przekonanie, ale jużto szarlatańska wymowa, jużto ciemna, niezrozumiała uczoność, jużto bańka mydlana opinii. Taka niewola myśli daje się czuć we wszystkich kierunkach, z powodu braku racyonalnego kształcenia myśli; ale nadewszystko daje się czuć w filozofii, gdzie to kształcenie byłoby najpotrzebniejszem, a najmniej w nowej metodzie bywa uwzględnionem.

Do jakiegoż więc, wobec tego stanu rzeczy, przyjdziemy wniosku? Czy trzeba powrócić do scholastycznych dysput? Niekoniecznie; ale jednak, jeśli chcemy naukę filozofii podźwignąć, trzebaby z metody dyalektycznej niejedno przyjąć. Metoda dyalektyczna, jakeśmy

widzieli, nie jest czczym wymysłem, ale tylko uczeniem systematycznem, umiejętnem wykształceniem metody wykładowej, ona się ma do wykładowej tak samo, jak logika umiejętna do logiki naturalnej. Już zaś w uczeniu filozofii trzeba koniecznie systemu. W historyi, w literaturze, w medycynie, w naukach przyrodniczych, gdzie wszystko zasadza się na szeregach faktów, swobodny wykład wystarcza, a nieraz może taki wykład jedynie możliwym jest. W umiejętnościach ścisłych, gdzie twierdzenia i dowody występują na czarnej tablicy przed oczyma słuchacza, w charakterze nieomylnej ścisłości niema potrzeby przemyśliwać o metodzie wykładania, bo tu forma z treści koniecznie wynika. W samej nawet filozofii prosta metoda wykładowa może mieć swoje miejsce n. p. w jakimś wykładzie popularnym o szczególnem zagadnieniu filozoficznem, albo też w dziełach pisanych nie w celu ściśle dydaktycznym — byleby wykład był treściwy, jasny, należycie rozłożony, uwydatniający, co autor twierdzi, a co odrzuca i powody, na których się opiera — tak pisali Bako i Kartezyusz, Leibnitz i Malebranche, Locke i Reid, Balmes i Kleutgen i tylu innych, a dzieła ich, lubo nie dydaktyczne, są jednak dla wszystkich przystępne. Ale gdzie idzie o uczenie filozofii, o kształcenie w umiejętności filozofii, tam trzeba koniecznie systemu dyalektycznego; trzeba przedewszystkiem, aby słuchacze byli przygotowani nie samem tylko słuchaniem prawideł syllogizmu, ale istotną wprawą w dyalektykę — bo bez takowej, jakeśmy wyżej pokazali, niemożebnem jest studyum filozofii; trzeba dalej, aby im wykładano nietylko historyę filozofii; według dzisiejszej zasady: *die Philosophie ist die Geschichte der Philosophie*, ale głównie samą treść filozofii — bo wykład samej tylko historyi systemów, zwłaszcza gdy nowszym zwyczajem chwali się bez odróżnienia wszyst-

kich filozofów, więcej do sceptycyzmu skłania i podkopuje zasady, aniżeli oświeca umysł i zasady utwierdza; trzeba wreszcie, aby wykładano tę treść filozofii, nie w formie wolnych rozpraw lub odczytów, ale w sposób dydaktyczny, stawiając tezę po tezie, każdą objaśniając i udowadniając, podnosząc i rozwiązując zarzuty, zbijając gruntownie zgubne i fałszywe teorye.

Ale czy taki sposób wykładania może mieć miejsce w uniwersytetach? W istocie nie widzę, czemuby taki wykład nie miał przynajmniej tyle prawa do tytułu uczoności i tyle kwalifikacyi do katedry uniwersyteckiej, co owe wykłady bez formy i bez treści, które, jak się wyżej powiedziało, dają się słyszeć w wielu aulach filozofii poświęconych. Przecież są dotąd uniwersytety, w których teologia i filozofia wykładają się metodą ściśle dyalektyczną. Ale jeśli takie *studium* filozofii dla jakichbądź powodów nie może znaleść miejsca w uniwersytetach, niechże przynajmniej ma miejsce poprzednio w gimnazyach; niech zawczasu wprawią młodzież w logiczne myślenie przez ćwiczenie w dyalektyce; niech jej potem wyłożą nie jakieś tam drobiazgi z psychologii empirycznej, ale w skróceniu całą filozofię, mianowicie zaś krytykę, ontologię, teodiceę, psychologię racyonalną i etykę ogólną; a niech wykładają w taki sposób, aby uczeń myślał, roztrząsał, samodzielnie rozumem swym pracował, słowem, aby się prawdziwie uczył i rzeczy swej i myślenia — a po dwóch latach takiej szkoły, uczeń może być słuchaczem jakichkolwiek wykładów, lub też kształcić się samodzielnie czytaniem i myśleniem; a nawet wtenczas, gdy opuściwszy gimnazyum, nie poświęci się dalszym studyom filozofii, to jednak zachowa on drogocenny a niespożyty skarb duchowy, który daleko więcej przyda mu się w życiu, niż wiele innych szczegółowych wiadomości w szkołach nabytych, uchroni

go od wielu sideł i mamideł i, w ogólności mówiąc, da mu zdrowy i jasny sąd o rzeczach.

Jeżeli zaś takiego *studium*, nie będziemy mieli ani na uniwersytetach ani w gimnazyach, wówczas nie możemy się spodziewać ani filozofów ani filozofii — a uniwersytetem, gdzie się będziemy uczyli myśleć i filozofować o wszystkiem, będzie koniec końcem prasa dziennikarska.

ROZDZIAŁ XV.

Stosunek filozofii do wiary.

Związek tej kwestyi z poprzedniemi. — Czem jest wiara w ogólności i jej doniosłość. — Wiara w powagę ludzką — wpływ tej powagi w filozofii — przesada Kartezyusza w odrzucaniu tej powagi — przesada innych w jej uznawaniu — prawdziwa zasada względem powagi ludzkiej w filozofii. — Wiara w powagę Boską — jej strona podmiotowa — rozumność wiary. — Stosunek przedmiotowy wiary do filozofii — czy jest niezgoda? — trzy możliwe systemy w tej mierze: Nihilizm rozumu — w pierwszych wiekach Kościoła — u Protestantów — *Credo quia absurdum;* — Racyonalizm — losy systemów wierze przeciwnych — Apologeci starzy i nowi — nieracyonalność racyonalizmu; — Teorya rozjemcza: wiara i rozum pojęte jako *incommensurabilia* — wziętość tego kompromisu w Polsce — niemożebność takiego kompromisu. — Zgoda wiary i rozumu — nauka Soboru Watykańskiego o tej kwestyi: — Jak rozum przysługuje się wierze — jego czynności względem przesłanek wiary — jego czynność w rozwoju umiejętności wiary; — Jak wiara przysługuje się rozumowi. — Zboczenia filozofii pogańskiej — powody takowych — dogmata wiary, jako drogoskazy w filozofii — tajemnice, źródłem światła dla rozumu. — Obowiązki filozofii względem wiary. — „Wiara pochodnią w miejscu ciemnem".

Przypatrzywszy się treści i formie filozofii, wypada jeszcze rzucić okiem na jej stosunki do innych gałęzi wiedzy, które filozofią nie są. Jakoż stosunek filozofii do właściwych umiejętności już nam jest znajomy: widzieliśmy, że filozofia jest ich fundamentem, o ile że utwierdza pewniki, z których one wychodzą — a oraz ich szczy-

tem, o ile, że gdy umiejętności te zostają w badaniu przyczyn bliższych, filozofia posługując się ich wypadkami, dochodzi przyczyn najwyższych i wszystko do jedności sprowadza. — Widzieliśmy także szczegółowo, które umiejętności od których części filozofii zawisły, w jaki sposób one się na filozofii opierają, i jak filozofia z ich dani korzysta. Ale po za tym całym systemem wiedzy, złożonym z filozofii i grawitujących w koło niej umiejętności, jest inny rodzaj wiedzy, który nazywamy w i a r ą.

Wiara, w ogólnem i zwyczajnem tego słowa znaczeniu, jest uznaniem czegoś za prawdę na słowo innej osoby. Różni się tedy wiara od właściwej wiedzy umiejętnej przez to, że w wierze rozum uznaje prawdę z powodów zewnętrznych, czyli dlatego, iż wie lub sądzi, że świadczący jest wiarogodny, że nie myli się i nie kłamie; w wiedzy zaś umiejętnej rozum uznaje prawdę z powodów wnętrznych, czyli dlatego, iż wie wnętrzną racyę d l a c z e g o tak jest.

Wiarę w ogólności odrzucać lub ganić byłoby niedorzecznością. Któż z nas nie wierzy co chwila ludziom? Bez tej wiary niemożebnem byłoby ludzkie towarzystwo — bez tej wiary nie obchodzi się i sama umiejętność ludzka. Któryż fizyk n. p. tak wiele zrobił doświadczeń, by mógł na nich samych oprzeć wszystkie prawa fizyki, które uznaje za prawdziwe? Czemuż więc je uznaje? — bo wierzy świadectwu innych uczonych, którzy przed nim doświadczali. Wszakże odróżnić tu trzeba dwojakie świadectwo: h i s t o r y c z n e, które się odnosi do samych faktów, pod zmysły podpadających, i d o g m a t y c z n e, tyczące się praw ogólnych lub jakichkolwiek rzeczy przechodzących bezpośrednią empiryę. Świadectwo historyczne w danych warunkach (gdy świadków wielu, fakt widoczny, zmowa niemożliwa i t. p.) jest nieomylne i takowe służy w umiejętności, a niekiedy i w filozofii, jako materyał, z którego rozum umiejętnie, t. j. dla zbadanych

wnętrznych powodów, a nie dla powagi, wyprowadza swe wnioski i prawa ogólne.

Inaczej się ma rzecz z świadectwem dogmatycznem. To ostatnie nie jest ani tak niezbędne dla umiejętności, ani tak nieomylne jak pierwsze. Gdzie własny rozum nie widzi dosyć jasno, by dać rękojmię pewności, tam jej też nie da powaga innego człowieka, również omylnego — bo gdzie sam oczywistości nie mam, skądże bym wiedział w sposób nieomylny, że ją kto inny posiada? Faktem jest przecież, że i świadectwo dogmatyczne, t. j. zdanie sławniejszych ludzi wywiera znaczny wpływ w umiejętnościach i w samej filozofii; uważając powstanie i rozwój hipotez naukowych, systemów filozofii i tak zwanych szkół filozoficznych, widocznem jest, że nie same dowody bywają przyczyną fortuny systemów i sprzężenia tylu umysłów za rydwanem jednego mistrza, ale wiele się w tem przyczynia powaga i wiara w powagę. Powaga ta pochodzić może jużto z istotnej wyższości duchowej, jużto z wymowy, rozgłosu lub innych warunków; ale zawsze waży ona na szali przekonania i jeśli nie całkiem dowody zastępuje, to przynajmniej do ich wagi nie mało się przyczynia.

Fakt więc jest niezaprzeczalnym, ale tu idzie o zasadę: czy filozofia powinna uznać powagę mistrzów — innemi słowy, czy ma się oglądać na zdania znakomitych filozofów i zaliczać ich powagę do dowodów, czy też ma się całkowicie od względów na wszelkie powagi ludzkie oswobadzać?

Stanowczym w tej mierze jest Kartezyusz: żadna powaga u niego nie znajduje ani względu, ani miłosierdzia. „Przedemną, mowi on, filozofia nic pewnego nie posiadała [1]); żadnemu z wielkich ludzi, którzy przez

---

[1]) *De philosophia nihil dicam, nisi quod cum scirem, illam a praestantissimis omnium saeculorum ingeniis fuisse excultam, et nihil tamen*

tyle wieków dążyli do wiedzy filozoficznej, nie udało się jej osiągnąć[1]); przeto postanowiłem całą filozofię postawić z nowa i na nowych a niezachwianych oprzeć podwalinach" [2]). Takie twierdzenia nie potrzebują krytyki. Jeżeli rozum ludzki mamy za nic, to porzućmy filozofię; a jeżeli uznajemy w nim potęgę i zdolność do prawdy, to uznać też musimy, że to, w czem tyle dzielnych umysłów prawdę widziało, zasługuje przynajmniej na jakieś uwzględnienie i zastanowienie się, czy w tem prawdy niema. Kto wszystkie prace przeszłości za nic poczytuje, ten i zajrzeć do nich nie raczy — jak istotnie czynił Kartezyusz[3]) — a wówczas prace i zdobycze na polu filozofii nie będą mogły się składać i dodawać, lecz pojedynczo zamierać będą, a filozofia zamiast wzrastać, będzie musiała z każdym nowym filozofem od pieluszek zaczynać.

---

adhuc in ea reperiri, de quo non in utramque partem disputetur, hoc est, quod non sit dubium et incertum... Mowa o Metodzie część I. n. 12.

[1]) „*Fuerunt quidam omnibus saeculis viri magni, qui quintum ad sapientiam gradum, quatuor illis longe sublimiorem certioremque, acquirere conati sunt... nulli tamen hactenus, quod sciam, propositum illud feliciter successit*". Jedynie zaś w owym piątym stopniu mądrości, o którym tu mówi Kartezyusz, jest, podług niego, pewność i wiedza filozoficzna. (W przedmowie do „Zasad filozofii" n. 5.).

[2]) Mowa o Metodzie. Część 2.

[3]) Kartezyusz nigdy nikogo nie cytuje, nigdzie nie daje dowodu gruntownej znajomości prac przeszłości; czasem tylko wspomina ogólnikowo i pogardliwie o niektórych dawniejszych filozofach, a wtedy pokazuje, że tylko ogólnikowe i mylne ma o nich pojęcie. Patrz n. p. przedmowę do zasad filozof. n. 5. Zresztą Kartezyusz, wojując przeciwko powadze przeszłości, nie zniósł samej zasady powagi, ale na miejscu powagi poprzedników postawił swoją, i stał się w swej szkole wyrocznią, daleko więcej niż był Arystoteles w szkole scholastycznej. Myśl Kartezyanów wiernie wyrażona jest w tym wierszu, który umieścili pod jego portretem:

Primus inaccessum qui per tot saecula verum
Eruit e tetris longae caliginis umbris, etc.

Odrzucenie więc bezwzględne wszelkiej powagi jest i nierozsądnem i dla filozofii szkodliwem.

Lecz z drugiej strony równie nierozsądną i szkodliwą jest przesada w zasadzie powagi. Taką jest przedewszystkiem owa bezwzględna wiara w naukę byle jakiego mistrza, wywołana jakimś urokiem jego osoby, lub oparta na powadze opinii publicznej — wiara, która nietylko u starych Pitagorejczyków miała miejsce, ale i za dni naszych nie rzadko się zdarza. Także przesadą jest w tej mierze uznanie jakiejkolwiek powagi ludzkiej, na jakiejkolwiek wyższości i jakichkolwiek zasługach opartej, za nietykalną w filozofii [1]), jaką powagą był n. p. Arystoteles u wielu perypatetyków, święty Tomasz u wielu Tomistów, Duns Skot u wielu Skotystów, Kartezyusz u wielu Kartezyanów, Hegel u wielu Heglistów. Uznanie takiej powagi, czyli przedsięwzięcie utrzymywania i bronienia nauki jakiegokolwiek człowieka bezwarunkowo i we wszystkiem, jest, jak sądzimy, i niesłusznem i szkodliwem dla filozofii. Niesłusznem, bo żadna wyższość geniuszu nie daje rękojmi, że ten człowiek w niczem nie pobłądził; owszem *a priori* prawdopodobnem i moralnie pewnem jest, że w niejednej rzeczy omylić się musiał, skoro był człowiekiem i wielu rzeczy nie wiedział. Ta wyższość nie upewnia nas nawet, że w którejbądź pojedynczej kwestyi raczej ów geniusz niż ktokolwiek inny do prawdy trafił; bo choćby on nawet cały ród ludzki w ogólności przewyższał, czemużby nie mógł być w jakim szczególe od kogo innego przewyższonym? To uznanie bezwarunkowe powagi jest też szkodliwem dla filozofii: bo ono hamuje wolny filozofii rozwój, nie pozwala jej wydobyć się z błędów, w które raz popadła, z polemiki o prawdę przedmiotową spro-

---

[1]) Rozumie się, że tu nie mówimy o powadze kościelnej, która w rzeczach dotyczących wiary nie jest wcale powagą ludzką — o tem w dalszym ciągu będzie mowa.

wadza na polemikę szkolną o zdania mistrzów, nie podnieca, ale owszem stłumia nowe iskry geniuszów; wkońcu nie zgadza się z samą istotą filozofii, która będąc wiedzą przez ostatnie przyczyny, nie powinna nigdy polegać ostatecznie na powadze ale jedynie na wnętrznych dowodach.

Obierając tedy drogę pośrednią między temi zasadami skrajnemi, powiedzieć trzeba, że powaga ludzka nie powinna mieć głosu stanowczego w filozofii, ale ma mieć głos doradźczy: to znaczy, że filozof powinien pilnie poznawać zdania przeszłości, zwłaszcza znakomitszych filozofów; powinien też szanować je, z przekonaniem, że w nich wiele prawdy być musi, szukać w nich tej prawdy, nie odrzucać ich ryczałtem, póki się ściśle o ich mylności nie przekona, o ile być może odróżniać stronę ujemną od dodatniej, która się pod nią ukrywa; ale nie powinien nigdy tak polegać na czyjejś powadze, by nie śmiał w niczem od niej odstąpić, albo by na jej wiarę przyjmował za pewne to, w czem stanowczych dowodów sam nie upatrzył. W tym względzie filozof może mówić z poetą:

Nultius assuetus jurare in verba magistri.

Zasada ta nie prowadzi bynajmniej do eklektycyzmu i nie znosi powodu bytu szkół czyli stronnictw filozoficznych; bo eklektycyzm nie jest odrzuceniem bezwzględnej powagi, ale brakiem fundamentalnych zasad, skutkiem którego, zdania i kawałki filozofii, zbierane po różnych systemach, nie trzymają się kupy i nie tworzą logicznej jedności; spójnią zaś szkoły filozoficznej nie powinna być właściwie powaga pierwszego mistrza, ale jedność głównych zasad, dla wnętrznej ich wartości i dowodów uznana. Gdy zaś w jakiej szkole filozoficznej jedność jest tak ścisła, że wyklucza wszelką różność, wówczas ta szkoła niema warunków życia i nie przysłuży się filozofii.

Taki jest stosunek filozofii do wiary w powagę ludzką; lecz całkiem inaczej rzecz się ma względem wiary w powagę Boską. Że Bóg nie myli się i nie kłamie, jest to wobec samego rozumu prawda oczywista. Gdy więc Bóg o czem świadczy, czyli objawia jakąś naukę, niema żadnej wątpliwości, że ta nauka jest bezwzględnie i nieomylnie prawdą: nie wierzyć jej, byłoby wręcz przeciwko oczywistemu wymaganiu rozumu postępować, innemi słowy: byłoby nierozumem. Idzie więc tylko o to: jak i skąd o tem wiemy, że Bóg do nas przemówił?

Otóż wiemy o tem także rozumem — tak jak o każdem niewątpliwem zdarzeniu historycznem. Że Bóg zamiast pozostawić nas w ciasnych i chwiejnych pojęciach religijnych, którebyśmy sami przez się zdobyć potrafili, sam pouczył nas o religii drogą nadprzyrodzonego objawienia, jest to fakt historyczny — fakt, który stoi wśród dziejów ludzkości jako najwidoczniejszy ze wszystkich faktów dziejowych, otoczony blaskiem proroctw spełnionych, niezaprzeczalnych cudów, nadludzkich dzielności, niepojętych przetworzeń społeczeństw, wiekowych walk z wszelkiemi potęgami materyalnemi i duchownemi, niespożytej, niepokonalnej, niestarzejącej się nigdy żywotności. Ten blask zewnętrzny, opromieniający naukę objawioną, niemniej jak wnętrzna jej świętość i mądrość, są dla rozumu ludzkiego powodem więcej niż dostatecznym, aby w niej uznał słowo Boże, t. j. aby był rozumnie przekonanym, że ta nauka jest od Boga objawioną. To uznawszy, a oraz wiedząc, że Bóg się nie myli i nie oszukuje, rozum wnioskuje, że to, co ta nauka zawiera, jest prawdą nieomylną — a to jest w i a r a — uznanie prawdy dla powagi Boga nauczającego. Prawda, że rozum w tem uznaniu oświeconym bywa wnętrznie łaską Bożą; ale to wnętrzne światło łaski nie przyćmiewa bynajmniej światła zewnętrznego powodów rozumnych, lecz raczej je uwydatnia; wiara, jakkolwiek nadnaturalna, jest zawsze ro-

zumną, jest zawsze logicznym wnioskiem z tych dwóch przesłanek rozumowo i dowodnie poznanych: że Bóg tak naucza – i że Bóg jest nieomylnym.

Taki więc jest stosunek podmiotowy rozumu, wiary i wiedzy filozoficznej. Tak w wierze, jak i w wiedzy filozoficznej rozum uznaje prawdę z poznanych rozumowo powodów: jedna więc jak druga jest wiedzą rozumu. Różnica zaś między jedną a drugą (prócz wnętrznego wpływu łaski) zależy na tem, że w wierze, jak się rzekło, rozum uznaje prawdę z powodów zewnętrznych t. j. powagi i świadectwa Boga, w wiedzy zaś umiejętnej rozum uznaje prawdę z powodów wnętrznych, wyświecających racyę rzeczy — dlatego też tę ostatnią, w przeciwstawieniu do wiary, nazywamy nieraz z wyszczególnieniem wiedzą rozumową, albo poprostu rozumem.

Jakoż ta strona podmiotowa aktu wiary należy raczej do zakresu teologii; co zaś nas tu najbardziej obchodzi, to stosunek przedmiotowy prawdy filozoficznej i rezultatów umiejętności do nauki wiary. Wiara i filozofia schodzą się często na tem samem polu, rozstrzygają o tych samych kwestyach — jakże się więc mają do siebie? czy są w przyjaźni, czy w niezgodzie? jakie są tej przyjaźni lub niezgody warunki i jakie skutki?

Spór o tem zagadnieniu toczy się od tak dawna, jak dawno istnieje chrystyanizm. Jak za dni naszych Lammenais wszelką prawdę wyprowadzał z objawienia, rozum zaś osobisty potępiał — Strauss zaś z wszelkiego objawienia, jako niedorzeczności szydził — a Pius IX rozstrzygał, że wiara i filozofia są w zgodzie, a prawda prawdzie się nie sprzeciwia; tak już w II. wieku Kościoła z jednej strony Tertulian w imieniu wiary wyklinał filozofię, wołając: *credo quia absurdum* — z drugiej Celsus, Porfiryusz, Krescencyusz cynik rzucali kamieniem na wiarę chrześcijańską, mieniąc ją nauką idiotów — z trzeciej zaś strony Justyn, Klemens Aleksandryjski,

Orygenes nauczali, że wiara i filozofia to dwie strony tego samego Słowa.

Pierwsza więc kwestya, którą rozstrzygnąć mamy, jest: czy jest lub czy być może sprzeczność między wiarą a rozumem, czyli filozofią i umiejętnością. Przypuściwszy tę sprzeczność, trojaką obrać można drogę: albo uznać wiarę, potępiwszy rozum, albo uznać rozum, porzuciwszy wiarę, albo uznać po obu stronach prawdę, mimo niezgody. W rzeczy samej wszystkich tych trzech dróg się trzymano.

Przedstawicielami pierwszego kierunku są głównie protestanci. U Ojców Kościoła można czasem spotkać wyrazy tchnące pogardą lub przyganą dla filozofii; ale wpatrzywszy się lepiej w ich naukę, łatwo się przekonać, że nie tak przeciwko filozofii w zasadzie, jak raczej przeciwko fałszywym systemom pogan występują. Nawet wyżej przytoczony Tertulian, który najdalej się posuwa w swych wycieczkach przeciwko filozofii i rozumowi, podobno nie tyle błądzi w zdaniu, ile przesadza w gorących swej afrykańskiej mowy wyrazach. Zresztą, jeżeli który z pisarzów kościelnych, ścigając i gromiąc heretyków mieczem słowa Bożego, gdy ci schraniali się w szańcach filozofii, niekiedy w swym zapale i na te szańce uderzył — jest to niebaczność, którą łatwo wyrozumieć i z której nie można stanowczo wnioskować o jego zasadach, tem mniej o ówczesnej nauce Kościoła.

Ale koryfeusze protestantyzmu bez ogródki i bezwarunkowo rzucają na filozofię wyrok potępienia; wszelka filozofia jest u nich skutkiem grzechu pierworodnego, sprawą cielesną: *opus carnis*, przeciwną Duchowi św. Luter naucza, że rozum ludzki, tak jest grzechem pierworodnym skażony, że bez światła Objawienia żadnej prawdy dojść nie może: stąd tak namiętnie powstaje przeciwko scholastykom, wszelkie badania filozoficzne potępia jako wrogie wierze, wszelkie cnoty filozofów jako

występki, wszelkie umiejętności spekulatywne jako błędy; Kalwin wyśmiewa się z wolności woli jako dogmatu filozoficznego, który w teologii ma być błędem; Daniel Hofmann, Bernardyn Ochinus i wielu innych pisali *ex professo* filipiki przeciwko filozofii i rozumowi; Socyn twierdzi, że człowiek ani o sobie, ani o Bogu bez Objawienia nic wiedzieć nie może i t. d. „Dziwna to zaiste rzecz, „mówi słusznie Peronne, że ci sami protestanci, którzy „niby dla wywyższenia wiary starali się siły rozumu za„przeczyć i zniszczyć, później ten sam rozum jako jedy„nego i nieomylnego w rzeczach wiary sędziego obwo„łać śmieli, a nakoniec, utraciwszy wszelką wiarę, do „ubóstwienia tegoż rozumu przyszli“ [1]).

Wkońcu znaleźli się i między katolikami obrońcy tego kierunku. W przeszłym wieku biskup Daniel Huet, sławny z swej olbrzymiej erudycyi, dowodził w traktacie: *O niedołęztwie rozumu ludzkiego* [2]), że po za sferą nadprzyrodzonego objawienia rozum żadnej nie posiada pewności. Tę samą prawie naukę wskrzesił w początkach naszego wieku również słynny kapłan, Ludwik Bautain, a teorya jego, zwana *le Bautainisme,* wielu liczyła we Francyi i w Niemczech zwolenników. Zmiękczył nieco tę naukę Lammenais, uznając oprócz objawienia nadprzyrodzonego, należącego do wiary, pewne objawienie przyrodzone, dotyczące rzeczy doczesnych, które Bóg miał udzielić pierwszym rodzaju ludzkiego rodzicom, a które następnie podaniem miało się przekazać; twierdził jednak, że rozum ludzki do tego zabytku prawd nic a nic dodać nie może i wywlekał przeciwko pewności rozumowej przegniłe już od wieków starych sceptyków sofizmy. Po potępieniu dzieł Lammenego przez Kościół, jeszcze skrom-

---

[1]) *Peronne: Praelectiones theologicae. De locis theol. pars II. sec. I. c. 1.*

[2]) *Traité de la faiblesse de l'esprit humain. Amsterdam 1723.*

niejszą postać przybrała ta nauka w szkole Tradycyonalistów; ale gdy i tych Kościół się wyrzekł i wkońcu na soborze Watykańskim orzekł, że rozum ludzki może własnemi siłami zdobyć pewność nawet o istnieniu Boga i o głównych Jego doskonałościach[1]), wszystkie te antirozumowe doktryny znikły na zawsze z widowni katolickiego świata.

W istocie trzeba mieć liche wyobrażenie o naturze wiary, by sądzić, że się jej przysługę oddaje, paląc rozum na jej ołtarzu. Jeśli rozum mój nie jest zdolny do samodzielnej pewności, skądże ja wiem, że Bóg jest wiarogodnym? jakże się upewnię, że ta nauka, którą mi podają, jest słowem Bożem? skąd wiem, że istnieje Bóg i że wy istniejecie, którzy mi tę naukę ogłaszacie? Ktokolwiek zaprzecza wogóle pewność osobistego rozumu, ten obala przez to samo wszelką pewność wiary i rzuca się w ogólny sceptycyzm; kto zaś tę pewność rozumową podkopuje w jakimś zakresie, ten w tej samej proporcyi podkopuje też pewność wiary[2]).

Mniej na pozór nieracyonalny, ale niemniej fałszywy jest system racyonalistów, którzy zaprzeczają wiarę i w samej tylko wiedzy rozumowej prawdę uznają. Już od pierwszych wieków Kościoła, jakeśmy wyżej nadmienili, rozum zbuntowany przeciwko prawdzie objawionej usiłował ją zwalczyć, przeciwstawiając jej wnioski filozofii i zdobycze umiejętności. Pierwsi ten sztandar podnieśli filozofowie pogańscy Celsiusz, Porfiryusz, Hierokles i t. p.; po tych filozofach podnieśli go znowu Gnostycy; po Gnostykach Manichejczycy.

---

[1]) *Conc. Vutican. Sess. III. c. 2. can. 1.*

[2]) Dodać można, że tak jedna jak druga doktryna znosi istotną nadnaturalność wiary i Objawienia; ściśle bowiem nadnaturalnem jest tylko to, co przechodzi wszelkie natury mymagania; jeżeli zaś człowiek nie może inaczej dojść pewności o Bogu jak tylko przez Objawienie, tem samem Objawienie staje się wymaganiem, wrodzoną potrzebą jego natury.

Następnie, po katakliźmie najazdu barbarzyńców, z tem samem godłem wystąpili przeciwko wierze katolickiej filozofowie arabscy i żydowscy, a prawie równocześnie szkoła ultra-realistyczna, przedstawiająca czysty racyonalizm, z łona samej Scholastyki wylęgły. Znów w XVII. wieku protestanci, pobici na gruncie teologii, przerzucili się na pole filozofii i umiejętności, i usiłowali każdą zdobycz wiedzy, szybko wówczas postępującej, przekuć na grot przeciwko wierze katolickiej. W wieku XVIII. i początkach XIX. racyonalizm wzniecił przeciw wierze prawdziwe pospolite ruszenie: w ślad za filozofią wszystkie niemal umiejętności: astronomia, fizyologia, nowo-narodzona geologia, historya, nawet geografia, filologia i t. p. musiały chcąc nie chcąc maszerować do boju przeciwko prawdzie objawionej. Najznakomitsi uczeni, jak Laplace, Dalambert, Lamarck, poniewierali swe geniusze w tej nieuczciwej robocie.

A czegoż dokazano? Jak przed szesnastoma wiekami św. Cyryl Aleksandryjski wykazywał przeciwko Julianowi, że dogmat chrześcijański nie sprzeciwia się rozumowi — tak samo przed 6 wiekami wykazywał to św. Tomasz przeciwko Arabom — i tak samo jeszcze za dni naszych wykazywał to kardynał Wiseman przeciwko dzisiejszym poganom. Wiseman cytuje Tomasza, Tomasz cytuje Cyrylla — po 16 wiekach dogmat chrześcijański został ten sam, a z tych wszystkich teoryj i filozofij, które w tych 16 wiekach przeciwko niemu powstawały, ani jedna się nie ostała. Niegdyś tak słynna, a tak idealna filozofia Neoplatończyków walczyła z całą swą potęgą przeciwko wierze chrześcijańskiej, i zdawała się bliską zupełnego jej pogromienia — a dziś któż podejmnie na seryo mrzonki neoplatońskie? Manichejczycy za czasów św. Augustyna odgrywali tę samą rolę, co dzisiejsi uczeni z obozu kulturnego; słynęli z swej biegłości w umiejętnościach, mianowicie w astronomii, w matematyce, w fi-

zyce; i wciąż twierdzili, że ich umiejętność sprzeciwia się wierze katolickiej; wielu też młodym ludziom, jak i samemu Augustynowi, tym blichtrem umiejętności zawracali głowy [1]) — a dziś, któż bez uśmiechu wspomni o teoryach naukowych Manichejczyków? Lecz pocóż tak dalekie przypominać czasy? Jeszcze w początkach naszego wieku ileż to powstało systemów geologicznych przeciwko Mojżeszowi? Już r. 1806 Instytut francuski liczył ich podobno przeszło ośmdziesiąt [2]); a każdy z nich opowiadał z powagą historyi, z szczegółami i datami wszystkie fazy, które przebył nasz planeta i tonem Sybilli przepowiadał jego przyszłość. Wolteryanie, nadymając te trąby, otrąbiali niemi zgon chrystyanizmu, wytykali jego sprzeczność z umiejętnością, wyśmiewali jego obskurantyzm — tak samo jak dziś to wielu czyni z teoryą Darwina. Otóż z tych wszystkich systemów geologicznych ani jeden się nie utrzymał. — A któż je obalił? Czy teologowie? Nie, sama umiejętność przekonała się, że zamiast zdobyczy naukowych pisała tylko powieści — i dziś te uczone dzieła stoją na jednej półce z *Podróżami* Juliusza Verne.

W istocie cóż przeciwstawiają wierze ci, którzy jej zarzucają sprzeczność z rozumem? — w filozofii systemy dowolnie wymyślane, w umiejętności hipotezy — najczęściej zaś nie znając katechizmu, wojują jak Donkiszoty z wiatrakami, t. j. z dogmatami wymarzonymi, których żadna w świecie wiara nie uczyła. Ale nie o to tu idzie; by twierdzić, że wiara jest sprzeczną z wiedzą rozumową, trzebaby pokazać albo pewnik filozoficzny, t. j. prawdę bezpośrednio lub pośrednio oczywistą, albo pewnik umie-

---

[1]) To stanowisko Manichejczyków opisuje w niejednem miejscu św. Augustyn; mianowicie w dziełku *De utilitate credenti.*

[2]) Felix. *Le progrès par le Christianisme. Année 1863. Conférence 3.*

jętny, t. j. fakt dowiedziony, w sprzeczności koniecznej z dogmatem dobrze zrozumianym. A któż dotąd coś podobnego wykazał? Co się tyczy filozofii, widzieliśmy że systemy w zasadzie przeciwne nauce wiary, które się mniejwięcej sprowadzają do kierunków materyalizmu i panteizmu, nie opierają się wcale ani na oczywistości, ani na logice, lecz obrażają rozum niemniej jak wiarę. Co się zaś tyczy umiejętności, widzieliśmy także, że główne antynomie, które w ich imieniu przeciwko wierze podnoszą, począwszy od wieczności świata aż do pochodzenia człowieka od małpy, nie są, nie były i nie będą nigdy rzetelnemi zdobyczami umiejętności, ale czczemi hipotezami, których sama umiejętność dosyć wyraźnie się wypiera. Jakoż myśmy tylko pobieżnie te antynomie naruszyli, w miarę wymagań naszego założenia, ale wyczerpujący ich rozbiór każdy znaleść może w dziełach zawołanych chrystyanizmu apologetów. Wiara miała zawsze apologetów swoich; potężny ich zastęp ciągnie się od pierwszego stulecia chrystyanizmu aż do dni naszych — i w naszym jeszcze wieku liczy w swych szeregach takie postacie jak Frayssinous, Lacordaire, de Bonald, Józef de Maistre, Nicolas, Wiseman, Mertz, Görres, Muzarelli, Hettinger i t. p. W przeciągu tyla wieków ani jeden nie pojawił się zarzut przeciwko wierze, czy to ze strony teologii, czy filozofii, czy historyi, czy jakiejkolwiek umiejętności, któremuby ci obrońcy nie dali natychmiast odprawy doraźnej, gruntownej, fachowej, zwycięskiej. Wprawdzie racyonaliści, którzy temi sprzecznościami między wiarą i nauką wojują, rzadko kiedy o tych odpowiedziach wiedzieć raczą — ale to ich bynajmniej nie wymawia, bo prawda z rządzenia Bożego dosyć wyraźnie świeci — *ita ut sint inexcusabiles*[1]).

---

[1]) Rzym I. 20.

Wkońcu dziwna jest zaiste naiwność racyonalistów: gdyby tylko oni sami byli filozofami i uczonymi, ludzie zaś wierzący tylko przy pługu pracowali, twierdzenie ich, że wiara sprzeciwia się rozumowi, mogłoby jeszcze uchodzić; ale kiedy faktem jest, że i w filozofii i we wszystkich gałęziach umiejętności ludzie wierzący, katolicy, odznaczają się geniuszem i nauką — twierdzenie, że wiara jest w koniecznej sprzeczności z pewnikami tych gałęzi wiedzy, jest istotnie bardzo naiwne. Gdyby wiara sprzeciwiała się analitycznym pewnikom filozofii, jakżeby Kartezyusz, ów wielki analityk, wierzył? Gdyby zdobycze astronomii dowodziły fałszywości wiary, jakżeby o tem ks. Secchi nie wiedział? Jeżeli fizyka świadczy przeciwko wierze, jakże pojąć, że Ampére często chodził do spowiedzi? Jeżeli w fizyologii, historyi naturalnej, geologii są widoczne dowody przeciwko nauce wiary, jakimże cudem tego nie postrzegli Cuvier, Flourens i tylu innych? „Jeżeli w tajemnicach wiary zawierają się widocznie sprze- „czności, mówił ks. Felix do racyonalistów, wytłumacz- „cież najtrudniejszą do wytłumaczenia z wszystkich ta- „jemnic: jakim to sposobem od dwóch tysięcy lat tyle „znakomitych umysłów, tylu geniuszów wierzyło w te „tajemnice, nie sądząc, by z tego powodu musieli się wy „rzec umiejętności lub zaprzeć się rozumu“ [1]).

Ostatecznie więc tak system racyonalistów, którzy potępiają wiarę dla sprzeczności z rozumem, jak system owych teologów-sceptyków czyli supernaturalistów, którzy potępiają rozum dla sprzeczności z wiarą, jest nieracyonalnym i niemożebnym. Co sądzić wreszcie o trzecim systemie tych, którzy przypuszczając także tę sprzeczność, ratują się tem, że uznają po obu stronach prawdę — mimo sprzeczności. Wiara i rozum, mówią oni, to dwie ilości niewspółmierne, dwa *incommensurabilia;*

---

[1]) Felix. *Conferences de 1863 Conf. 1.*

sfery ich są całkiem odrębne; co innego więc może być prawdą w religii, a co innego w filozofii i umiejętności. Pomysł takiego kompromisu nie jest nowy. Już w XIII w. (r. 1277) fakultet paryski z biskupem Stefanem potępiał tezę niejakiego Benta i Averroistów, opiewającą, że coś może być prawdą podług filozofii, a nieprawdą podług wiary katolickiej [1]). W wieku XV. Piotr Pomponacyusz uczył, że nieśmiertelność duszy, jakkolwiek prawdą teologiczną, jest fałszem wobec filozofii; w w. XVI. niektórzy z przywódzców protestantyzmu trzymali się tej samej doktryny. Sam Luter nieraz stawiał wyraźnie zasadę, że „co prawdą jest w teologii, nie zawsze jest prawdą w filozofii" — o czem Crusius obszerną napisał rozprawę w obronie Lutra [2]). W przeszłem stuleciu występuje z tem samem zdaniem Piotr Bayle, który w swym historyczno-krytycznym słowniku wciąż się na to sadzi, by sprzeczności między wiarą a rozumem wytykać, a przytem ani wierze ani rozumowi kłamu na pozór nie zadaje. Za naszych wreszcie czasów wznowił tę naukę Jakób Froschhammer, który rozróżniając między filozofem a filozofią, filozofowi kazał się poddawać powadze Kościoła, a filozofii pozwalał uczyć wręcz przeciwnie [3]). Na tem samem tak lichem stanowisku broni się dotąd stronnictwo ortodoksyjne niemieckiego protestantyzmu przeciwko zwycięskim pociskom stronnictwa racyonalistycznego. „Nic „innego nie pozostaje, mówi jeden z nich, pisząc o Wcie„leniu, jak szczerze wyznać, że jest sprzeczność między wiarą a umiejętnością, niezgoda między religią i filozo-

---

[1]) „*Dicunt, ea esse nota et vera secundum philosophum, sed non secundum fidem catholicam; quasi sint duae veritates contrariae, et quasi contra veritatem Sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum*". Denzinger. *Enchir, LX.*

[2]) *Opuscul. philos. theol. Lipsiae 1751.*

[3]) Froschhammera błędy petępił Pius IX w sławnym liście z 11 grud. 1862, który się zaczyna: *Gravissimas inter...*

„fią; a zatem porzuciwszy *credo, ut intelligam*, przejść do „*credo, quia absurdum*“ [1]).

Nie wiem, czy w Polsce znalazł się ktoś, coby taką zasadę w teoryi utrzymywał; ale to pewna, że w praktyce kompromis ten między wiarą a umiejętnością znajduje u nas wielu zwolenników. Ten w filozofii jest Heglistą, twierdzi z Heglem, że Bóg jest nieosobowym, ogółem, żywostanem i t. d. — a w życiu prywatnem chce być katolikiem, przed krzyżem się żegna, a na Wielkanoc dzieci do spowiedzi wyprawia. Ów na katedrze jest Darwinistą, utrzymuje *mordicus*, że człowiek od małpy pochodzi, że teorya kreacyanizmu, (t. j. nauka, że Pan Bóg świat stworzył) jest hipotezą niezgodną z umiejętnością — a jednak w kościele, zmówiwszy Ojcze nasz i Zdrowaś, dodaje też: Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, stworzyciela nieba i ziemi. Inny czytał *Życie Jezusa* przez Renana i znajduje, że Renan ma najzupełniej racyę, ale dawnym obyczajem przed Matką Boską Częstochowską wieczną lampkę pali.

Taka solucya stosunku wiary do rozumu byłaby wygodną, ale niestety jest ona ze wszystkich najnierozumniejszą. Prawdę ma rozum, prawdziwa jest wiara — a między jedną a drugą prawdą sprzeczność! — jeśli tak jest, mówimy, to i wiary i rozumu od razu wyrzec się trzeba. Wiary trzeba się wyrzec: bo wiara (przynajmniej katolicka) naucza, że taka sprzeczność jest niemożebna. „Ponieważ prawda prawdzie się nie sprzeciwia, „mówi Kościół na soborze Laterańskim V, orzekamy, że „wszelkie twierdzenie przeciwne prawdzie oświeconej wiary „jest bezwzględnie (*omnimo*) fałszywem“ [2]). Tak samo też Kościół zawsze nauczał i wierzył i tę samą naukę, jak niżej zobaczymy, tymi czasy na Soborze Watykańskim

---

[1]) Frauenstädt. *Die Menschwerdung Gottes.* Berlin 1839.

[2]) W bulli soborowej *Apostolici regimines* 1513.

powtórzył i potwierdził. Trzeba także wyrzec się rozumu bo nic rozumowi oczywistszego nad to, że zaprzeczenie prawdy jest fałszem; że zatem z dwóch twierdzeń sprzecznych jedno tylko może być prawdziwem — jest to w gruncie sama zasada sprzeczności, pierwszy i najoczywistszy z wszystkich pewników rozumowych, na którym wszystkie inne pewniki spoczywają; jeśli zatem ten pewnik jest mylny, wszelka wiedza przepadła. Kto się więc ucieka do powyższego kompromisu między wiarą a rozumem, ten i dogmatowi wiary zaprzecza i najoczywistszej z zasad rozumu, warunkującej wszelką wiedzę; a zatem, jak się rzekło, i z wiarą i z rozumem bankrutuje.

Nic zaś tu nie pomaga, ani uciekanie się do ilości niewspółmiernych, ani odróżnianie odrębnych sfer, różnych stanowisk wiary i rozumu. Gdyby istotnie wiara i rozum miały się do siebie jak ilości niewspółmierne, gdyby też mieszkały w sferach całkiem odrębnych, to jednoby wynikło, że stosunek między prawdą wiary a prawdą rozumu nie dałby się dokładnie oznaczyć, ale żadną miarą nie wynikłoby, że co wiara twierdzi, to rozum może przeczyć również prawdziwie, czyli: że to samo być może prawdą w wierze, a fałszem wobec rozumu; bo to, jak się rzekło, byłoby zniesieniem wszelkiej prawdy, oraz wyzuciem się i z wiary i z rozumu. Są niektóre prawdy wiary, zwane tajemnicami, o tyle niewspółmierne z rozumem, że rozum nie może uchwycić ich wnętrznej racyi, nie może pojąć ich *dlaczego* — ale i w takowych rozum nie widzi koniecznej sprzeczności czyli kontradykcyi z swymi pewnikami; najwięcej zaś jest dogmatów, w których i takiej niewspółmierności z rozumem niema, a których pole nie jest wcale różnem od pola rozumu.

Cóż wkońcu znaczą te odróżnienia, które dziś tak często dają się słyszeć: z tego stanowiska to jest pra-

wdą, z owego stanowiska owo; ze stanowiska Hegla Bóg jest nieosobowym ogółem, ze stanowiska religii Bóg jest osobowym; ze stanowiska katolicyzmu dusza jest nieśmiertelna, ze stanowiska nauki niema nieśmiertelności? Czy to ma znaczyć, że tak naucza Hegel, tak materyaliści, a tak katolicyzm? — to fakt, którego nikt nie przeczy; czy to ma znaczyć, że zapatrując się na rzecz z jednego stanowiska, jedno widzi się prawdą, czyli prawdopodobnem jest, z drugiego zaś stanowiska drugie? — jeszcze zgoda; ale jeśli to ma znaczyć, że z jednego stanowiska jedno jest prawdą, z drugiego drugie jest prawdą? — to już niema sensu. Przecież albo rzeczywiście Bóg jest osobowy — a wtedy Hegel ze swojem stanowiskiem jest bezwarunkowo w błędzie; albo nie — a wtedy błądzi katolicyzm; albo dusza będzie żyła po zgonie ciała — a wtedy mylą się materyaliści, albo nie — a wówczas myli się katolicyzm. Ale po obu stronach prawda — to zaprzeczenie zasady sprzeczności — to urąganie się z rozumu. W istocie to przypuszczanie sprzeczności między prawdami jest tak widoczną niedorzecznością, że trudnoby pojąć, jak ono może w tylu głowach się pomieścić — gdyby nie wpływ sceptycznych doktryn, które same pojęcia prawdy i fałszu pomięszały i na miejscu prawdy osadziły prawdopodobieństwo.

Przyszliśmy więc do wniosku, że wszelkie wykręty od uznania zgody między wiarą a rozumem pozbawione są rozumnych powodów i prowadzą do konsekwencyi nierozumnych. Posłuchajmy teraz jak Kościół katolicki, nauczający uroczyście świat na Soborze Watykańskim, tę zgodę pojmuje i wykłada [1]).

Sobór odróżnia najpierw, jakeśmy to wyżej uczynili, rozum i wiarę, jużto podmiotowo *(principio)*, jużto

---

[1]) Sobór Watykański. Sesya III. rozdz. 4. *De fide et ratione.*

przedmiotowo (*objecto*): podmiotowo „*bo jedno wiemy przyrodzonem światłem rozumu, drugie wiarą Boską*“ t. j. na słowie Bożem opartą i z daru Bożego wlaną; przedmiotowo: bo wiara „*oprócz prawd, do których rozum przyrodzony dojść może, podaje nam do wierzenia tajemnice w Bogu ukryte, o których bez objawienia wiedziećbyśmy nie mogli*“. Dwojakiego tedy rodzaju prawdy, podług Soboru, zawierają się w przedmiocie wiary: jedne, które należą też do zakresu rozumu, które sam rozum i odkryć i udowodnić może, jakiemi są: istnienie Boga jako Pana i Stwórcy naszego, duchowość i nieśmiertelność duszy i t. p. — drugie, które przechodzą sferę rozumu, właściwe tajemnice, jakiemi są: Trójca, Wcielenie i inne.

Tych ostatnich rozum własnemi siłami odkryć nie może, ale „*będąc oświeconym przez wiarę, gdy je pilnie, pobożnie i trzeźwo bada, przychodzi z daru Bożego do pewnego zrozumienia tych tajemnic, nader płodnego (fructuosissimam); jużto przez analogię z prawdami, które przyrodzoną zdolnością pojmuje, jużto przez związek samychże tajemnic między sobą i z ostatecznym człowieka celem. Nigdy jednak rozum nie zdoła tych tajemnic przeniknąć tak, jak przenika prawdy do jego własnego należące zakresu. Boskie albowiem tajemnice z natury swojej tak przewyższają rozum ludzki, że nawet po otrzymaniu objawienia i przyjęciu wiary, zostają one pod zasłoną wiary i jakoby w mroku jakimś ukryte, jak długo w tym śmiertelnym żywocie pielgrzymujemy od Pana: albowiem przez wiarę chodzimy, a nie przez widzenie*“.

Następnie orzeka Sobór, że ani w tych tajemnicach, ani w innych prawdach wiary niema istotnej z rozumem sprzeczności i wytyka, skąd pochodzą łudzące tej sprzeczności pozory. *Chociaż bowiem wiara jest ponad rozumem*, mówi Sobór, *nigdy jednak między wiarą a rozumem nie może być istotnej niezgody, gdyż ten sam Bóg, który tajemnice objawia i wiarę wlewa, obdarzył także ducha ludz-*

kiego światłem rozumu; ani zaś Bóg sobie samemu zaprzeczać, ani prawda prawdzie nigdy się sprzeciwiać nie może. Próżny zaś takowej sprzeczności pozór pochodzi głównie stąd, że albo dogmata wiary inaczej, jak w myśl Kościoła, pojęto lub wyłożono, albo domniemane wymysły (opinionum commenta) za pewniki rozumu brano. Zaczem Sobór (powtarzając słowa V. Soboru Laterańskiego) potępia fałszywy kompromis między wiarą a rozumem i orzeka, że nie godzi się chrześcijaninowi inaczej wierzyć w religii, a inaczej w umiejętności trzymać: *Orzekamy więc*, mówi, *że wszelkie twierdzenie, przeciwne prawdzie oświeconej wiary, jest bezwzględnie fałszywem... A przeto wszyscy wierni chrześcijanie nietylko bronić nie mają takich mniemań wierze przeciwnych, jako prawych umiejętności wniosków, ale raczej winni są koniecznie mieć je za błędy, fałszywym prawdy pozorem uwodzące.*

Nakoniec określa Sobór dodatnie stosunki między rozumem i wiarą, z tej harmonii obojga pochodzące: *Nietylko wiara i rozum nigdy w niezgodzie być nie mogą, ale też wzajemnie się wspierają: gdyż prawy rozum udowadnia podstawy wiary, a oświecony będąc jej światłem, rozwija umiejętność rzeczy boskich; wiara zaś uwalnia i strzeże rozum od błędów, i wieloraką ubogaca go wiedzą.* Rozum udowadnia podstawy wiary: t. j. jak się wyżej powiedziało, udowadnia prawdę metafizyczną: że istnieje Bóg wszechwiedzący i prawdziwy — i prawdę historyczną: że nauka wiary jest od tegoż Boga podaną — na których to dwóch prawdach, jako przesłankach, opiera się wiara, o ile jest wnioskiem rozumnym. Pierwszą udowadnia rozum, wznosząc się z poznania stworzeń do poznania Stwórcy; drugą uznając w faktach dziejowych, otaczających Objawienie, dowód Boskości tegoż Objawienia. Teologia pozytywna dowody rozumowe tych dwóch prawd zbiera, zestawia, uwydatnia, zbija *ex professo* przeciwne zarzuty; ale w istocie nie sama teologia, lecz wszyst-

kie umiejętności przynoszą tu swoją dań, wszystkie służą wierze: umiejętności bowiem badające naturę wszechrzeczy opowiadają, każda w swym zakresie, istnienie, wszechmoc, mądrość Stwórcy; badania zaś historyczne i wszelkie umiejętności odnoszące się do dziejów ludzkości oddają swoim sposobem świadectwo największemu z zdarzeń dziejowych: „iż Bóg rozmaicie i wielą sposobów mówiwszy przedtem ojcom przez proroki, na ostatek w pełności wieków mówił do nas przez Syna, przez którego też i wieki uczynił" (Hebr. I. 1).

Rozum udowadnia te dwie prawdy zarówno prostaczkowi jak i uczonemu, — każdemu rozumnie, ale każdemu w miarę jego wykształcenia, t. j. w miarę jego znajomości natury i jego znajomości dziejów. Rolnik, patrząc na wzrost ziarna, które zasiał, widzi w tem odrazu dowód potęgi i mądrości Boga; wniosek jego jest prosty i możeby się nie utrzymał przeciwko zarzutom sceptycyzmu, ale te zarzuty w rozumie prostaczka się nie rodzą. Naturalista, który wie jak ziarno jest zbudowane, jak przez endosmozę pochłania soki, jak kiełkuje i rośnie, sądzi może na razie, że nie potrzeba mu „hypotezy" Boga — *leviores haustus in philosophia a Deo abducunt* — ale gdy głębiej wnika w tajniki umiejętności i widzi, że tu nie wystarcza bezpośrednia tego wzrostu przyczyna, ale i ta swojej wymaga przyczyny, a wkońcu powstanie pierwszego na planecie organizmu wymaga Twórcy rozumnego, wówczas rozum wskazuje mu tę samą prawdę, którą i prostak uchwycił, tylko w sposób gruntowniejszy, umiejętny — *pleniores haustus ad Deum reducunt.* Tak samo się rzecz ma w kwestyi historycznej: prostaczek wie tylko o kilku pokoleniach poprzednich, w których tak samo wierzono i tak samo nauczano o życiu, nauce i cudach Chrystusa Pana; ale zgodne podanie tych kilku pokoleń starczy mu za punkt oparcia dla do-

wodu historycznego; miarkuje on sobie po swojemu, że jeśli ludzie tak wierzą od pamięci ludzkiej, toć się z niczego nie wzięło, ale musi w tem być prawda. Uczonemu dowód taki nie wystarczyłby, nie zaspokoiłby jego rozumu, ale uczony ma przed sobą całą historyę, on ma tysiąc krytycznych dowodów historycznej autentyczności obu testamentów i proroctw i cudów w nich zawartych, on wie lub wiedzieć może, jak ta wiara, przez kilku rybaków z Galilei ogłoszona, w jednem pokoleniu po całym świecie się rozkrzewiła, jakie przebyła zwycięsko boje, jako krwią kilku milionów męczenników i świętością milionów Świętych zatwierdzoną została; on wie lub wiedzieć może, jako „sam Kościół swem przedziwnem „po świecie rozkrzewieniem, swą nadzwyczajną świętością i niewyczerpaną wszelkich dóbr płodnością, swą „jednością powszechną i niezwyciężoną stałością jest wielkim a ustawicznym wiarogodności swej nauki dowodem „i boskości swego posłannictwa świadectwem niezaprzeczalnem“ [1]).

---

[1]) Są to także słowa Soboru Watykańskiego, z tejże sessyi III rozdział 3.

W tych pełnych treści słowach Sobór podnosi pięć moralnych i dziejowych cudów, które widoczniej może niż jakiekolwiek inne cuda udowadniają boskie posłannictwo Kościoła, a zatem też boskie pochodzenie nauki, którą ogłasza.

Najpierw przedziwne rozkrzewienie Kościoła (*admirabilis propagatio*). — Kościół bowiem przez kilku prostych rybaków bez nauki, bez wymowy, bez pieniędzy, bez miecza, bez żadnej pomocy ludzkiej, a mimo wszelkich przeszkód rozkrzewiany, w jednem pokoleniu rozszerzył się po całym świecie cywilizowanym i barbarzyńskim (Rom. I. 8.) i po wszystkich stanach i warstwach społeczeństwa (Philip IV. 22).

Dalej nadzwyczajna świętość (*eximia sanctitas*): świętość nauki, która od 20 wieków nie doznała żadnej skazy, nie schlebiła żadnej namiętności, nie dała się nigdy uwieść kuszącemu ją wiecznie duchowi czasu — świętość Sakramentów, które istotnie uświęcają ludzi i dziwne odmiany obyczajów sprawiają — świętość niezmiernej liczby członków Ko-

Tak w każdym stanie, na każdym szczeblu wykształcenia, wiara odbiera ten hołd rozumu; nie lęka się ona ani prostoty maluczkich, ani żadnej uczoności mędrców — byleby zachowaną była proporcya, równowaga między wykształceniem w umiejętności a wykształceniem w religii; tylko brak tej równowagi (który dziś niestety

---

ścioła, częstokroć przewyższająca miarę moralną człowieka, męztwo męczenników, poświęcenie się bohaterów miłości bliźniego i t. d.

Niewyczerpana wszelkich dóbr płodność (*inexhausta in omnibus bonis faecunditas*): w porządku społecznym ucywilizowanie wszystkich narodów, wykluczenie stopniowe niewoli i tyranii, wszelkiego rodzaju zakłady i zgromadzenia dobroczynne, złagodzenie prawa narodów i t. d. w familii uzacnienie niewiasty i dziecka, uświęcenie małżeństwa... w życiu indywidualnem prawe pojęcia religijne i moralne, środki, pobudki, pociechy podtrzymujące w dobrem, dźwigające w każdej doli... w samej umiejętności uwolnienie z niezliczonych błędów (jak niżej zobaczymy).

Powszechna jedność (*catholica unitas*). Powszechność ogarniająca wszystkie czasy, wszytkie kraje, wszystkie stany, stosująca się do wszystkich epok, obyczajów, kast, stopni oświaty i wykształcenia; a z tą powszechnością jedność najzupełniejsza, jednocząca Europejczyków i Azyatów, pastucha i filozofa w tych samych przekonaniach, w tych samych Sakramentach, pod tą samą duchowną głową.

Nakoniec niezwyciężona stałość (*invicta stabilitas*): stałość przez 20 wieków wśród wszelkich zaburzeń i kataklizmów społecznych, naukowych, religijnych, politycznych, w których wszystkie systemy, rządy, religie, narody nawet zapadały się jedne po drugich — sam tylko Kościół się ostał; — stałość mimo sprzysiężenia się i ustawicznych napaści wszelkich potęg ludzkich; i mocy materyalnej i okrucieństwa tyranów i teoryi filozofów i krasomowstwa retorów i wymysłów uczonych i chytrości kacerzy i rozbudzonych namiętności ludów i niecnej polityki rządów i spisków tajnych zgromadzeń — stałość mimo wnętrznych rozterek, niekiedy niedołęstwa i grzechów i ciemnoty samych przewodników Kościoła — stałość mimo ciągłego buntu największej na świecie potęgi t. j. wszystkich namiętności indywidualnych i społecznych, w przymierzu z bramami piekielnemi, wieczną przeciwko Kościołowi toczących wojnę.

Obacz o tem: Nicolasa *Wywód filozoficzny prawdy chrześcijańskiej* Część II. Ks. Felixa *Konferencye* z r. 1869, tudzież Lacordaira, Ravignana, Franco i t. d.

tak jest pospolity) sprawia, że rozum nie dopomaga wierze.

Jakoż na tem się nie kończy posługa rozumu względem wiary. Wyliczone dotąd rozumu czynności uprzedzają wiarę i drogę do niej ścielą. Gdy zaś rozum już otrzymał wiarę i światłem jej oświeconym został, wówczas, mówi Sobór, rozwija on umiejętność rzeczy boskich, czyli tworzy umiejętność wiary. O tej umiejętności wiary daliśmy już jakieś pojęcie, mówiąc o Scholastyce: powiedzieliśmy, jako w niej rozum rozbiera treść dogmatów objawionych — jako jedne filozoficznie udowadnia, w innych (t. j. w Tajemnicach) przekonywa się, że lubo niepojęte, nie są jednak sprzeczne, ani z prawami logicznemi niezgodne — jak dalej zestawia te dogmata z wypadkami filozofii, upatruje ich wzajemny związek i harmonię, dochodzi ich jedności i wnika w ich rozumienie. Ale jak wysoko rozum ludzki na skrzydłach tej umiejętności wznieść się zdoła — jak głęboko, idąc za tą analogią wiary z filozofią i śledząc relacye dogmatów, w rozumienie samych tajników Bóstwa wniknąć może — do jak szczytnej przyjść może syntezy wszystkich dzieł Bożych w obu światach natury i łaski — jakiego wreszcie zakosztować może przedsmaku owej wiekuistej szczęśliwości, która go czeka w drugim świecie, gdy w Bogu oglądać będzie cały przestwór prawdy; — o tem ten tylko mieć może pojęcie, kto po gruntownych studyach filozoficznych zapuścił się pod przewództwem Augustyna, Tomasza, Suaresa i tym podobnych mistrzów, w głębi teologii dogmatycznej.

Wszelako uwagi godna jest przestroga Soboru, że rozum na tej świętej ziemi kroczyć powinien *sedulo, pie et sobrie: sedulo*, z pracą gruntowną: bo jeśli w filozofii badania powierzchowne nie prowadzą do pożądanego celu, tem mniej w tej sferze daleko od filozofii wyższej —

pie et sobrie, z czcią religijną i pokornem umiarkowaniem: bo kto się targa na majestat tych Tajemnic, jak to czynią racyonaliści, z pysznem w swój rozum zaufaniem, z zamiarem raczej sądzenia ich, jak szukania w nich światła, ten oślepionym będzie ich blaskiem, jak mówi Pismo: *Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria*[1]). Kto z szczerem sercem szuka rozumienia wiary, ten będzie napełniony jej światłem, a kto nieszczerze w tem sobie poczyna, ten znajdzie w niej tylko ciemność i zgorszenie: *Qui quaerit legem, replebitur ab ea, et qui insidiose agit, scandalisabitur in ea*[2]).

Tak więc rozum przysłuża się wierze; patrzmy teraz, jak wiara odwdzięcza się rozumowi. Wiara, mówi najpierw Sobór, uwalnia rozum od błędów. Że rozum ludzki sam sobie zostawiony, bez światła wiary, popadał i popada w mnogie i ważne błędy, i to w zagadnieniach, które najwięcej człowieka obchodzą, jest to znajomy fakt historyczny, na każdej karcie dziejów religii i dziejów filozofii wielkiemi zgłoskami wypisany. Przed przyjściem Chrystusa, u najrozumniejszych i najwyżej wykształconych narodów nieznających Objawienia, jak Egipcyan, Fenicyan, Chaldejczyków, nawet Greków i Rzymian, samo pojęcie Bóstwa tak dalece było skrzywione, że wszelkie niedorzeczności, wszelkie ułomności ludzkie w sobie mieściło. Każdy występek w postaci jakiegoś bożyszcza cześć religijną odbierał. Kult, którym Bóstwo powszechnie czczono, jeszcze był nierozumniejszy i bezecniejszy niż same te bożyszcza. Zgroza czytać, co o tych ohydnych tajemnicach i obrzędach religijnych, w których i uczciwość i wstyd i samą krew ludzką na cześć Bóstwa poświęcano, najpoważniejsi świadczą pisarze:

---

[1]) Przyp. XXV. 27.

[2]) Ekkleziastyk XXXII, 19.

jak Orygines[1]), Tertulian[2]), Klemens Aleksandryjski[3]), Laktancyusz[4]), Augustyn[5]), i sami pogańscy autorowie, jak Dyonizy z Halikarnasu, Pliniusz, Lucianus[6]).

Szkoły filozoficzne pod względem tych prawd żywotnych nie wiele wyżej stały od pospólstwa. Jedne z tych szkół, jak jońska i epikurejska, nie wyniosły się wcale nad politeizm ludowy; inne, jak eleacka i stoicka wpadły w panteizm — sposób pojmowania Bóstwa nie lepszy od politeizmu; u Arystotelesa nawet, widzieliśmy, jak nędzne było Bóstwa pojęcie; a sam Plato, który ze wszystkich pogan najwyżej się wzniósł na skrzydłach rozumu, zaprzeczył Bogu najistotniejszy z Jego attrybutów, osadzając obok niego spółwieczną i niezależną w bycie materyę. W etyce tych filozofów obok wzniosłych i czasem zachwycających poglądów, świadczących o potędze rozumu, ileż to grubych błędów, świadczących o jego ułomności! Boski Plato przy swych wspaniałych zasadach o rzeczypospolitej, nakazuje mord nieudolnych dziatek i wspólność żon i daje panom prawo śmierci nad niewolnikami; Seneka, który jak kaznodzieja chrześcijański rozprawia o wzniosłych cnotach, pochwala i radzi samobójstwo i dozwala pewnych bezecnych zbrodni, gdy się na cześć bogów spełniają; Epiktet, który jak Tomasz a Kempis o zapieraniu siebie samego prawi, uważa jednak za stosowne pozwalać nierząd. W ogólności mówiąc, nigdy filozofowie pogańscy nie zgodzili się w określeniu pierwszych moralności podstaw, t. j. celu człowieka i pierwszej modły moralności; walną zasadą, na której budowali

---

1) *Contra Celsum I. V.*

2) *De Idolatria* c. I. et seq. Apolog. c. 14.

3) *Cohortatio ad gentes.*

4) *Divin. Instit.* l. I. et passim.

5) *De Civit. Dei II.* c. 15. VII. c. 21. et passim.

6) *Dionys. Halicarnass. l. I. Pliniusz l. XXVIII. c. 1. Lucianus, dialog. de Sacrificiis.*

całą etykę, nie była wcale miłość powszechna, ale przeciwnie czysty egoizm — jak obszernie i gruntownie dowodzi św. Augustyn. W kwestyach zaś teoretycznych tyle przynajmniej błędów, ile sprzeczności między najrozmaitszymi systemami, które splatają dzieje starożytnej filozofii; a błędy te obalały nieraz pierwsze podstawy wiedzy i prawdy [1]). W nowszych czasach tę samą znajdujemy ciemnotę religijną u ludów, do których nie doszła wiara chrześcijańska, i te same niedorzeczności filozoficzne o Bogu, o człowieku, o moralności, u filozofów, którzy filozofują bez względu na prawdę objawioną — czego obszerne dowody widzieliśmy, mówiąc o panteizmie i materyalizmie nowożytnym [2]).

Roztaczając ten smutny obraz zboczeń i upadków rozumu ludzkiego, nie chcemy bynajmniej twierdzić (czemuśmy tyle razy przeczyli), że rozum z przyrodzenia błądzi i nie jest zdolny do osiągnienia prawdy w tych kwestyach; uznajemy, że te wszystkie błędy, nie z rozumu jako takiego pochodzą, ale z wpływu woli i namiętności i z przesądów pospolitych, które z tychże namiętności się wyradzają — co jeszcze wśród ciemnoty pogańskiej do-

---

[1]) Dalekimi jesteśmy od mniemania Tradycyonalistów, że filozofowie pogańscy żadnej prawdy religijnej lub moralnej samym rozumem nie osiągnęli; owszem twierdzimy ze św. Pawłem, że poznali Boga przez stworzenia, lubo Mu czci należnej nie oddali (Rom. I. 21.); powtarzamy z katechizmem z Soboru Trydenckiego: *Magna et preclara haec sunt, quae de Dei natura... ex rerum effectarum investigatione philosophi cognoverunt* (do I art. symb. n. 6.); ale obok tych wielkich prawd i wzniosłych zasad, świadczących o potędze rozumu, stawiamy grube błędy, w jakie ciż sami filozofowie popadli, świadczące o ułomności rozumu a dobrodziejstwie Objawienia, które nas z tych błędów wyprowadziło.

[2]) Że u nowszych filozofów bezwyznaniowych niema tak grubych błędów w praktycznych zastosowaniach zasad moralności, to pochodzi z wpływu sumienia publicznego, wyrobionego na nauce chrześcijańskiej; same zaś zasady moralne tych filozofów nie są wcale lepsze od zasad pogańskich.

skonale pojmował filozof rzymski, kreśląc te brzemienne prawdą słowa: „Natura wątłymi obdarzyła nas płomy- „kami, które wnet, złymi obyczajami i opiniami zepsuci, „tak dalece przygaszamy, że nigdzie już śladu przyro- „dzonego światła nie widać. Skoro na świat przycho- „dzimy, znajdujemy się natychmiast wśród wszelakiego „rodzaju zepsucia i zdrożności sądów, tak iż niejako z mle- „kiem karmicielki błąd ssiemy. Gdy zaś oddają nas ro- „dzicom a potem nauczycielom powierzają, wtedy dopiero „do tego stopnia rozmaitymi napawamy się błędami, że „prawda pozorowi i sama natura zakorzenionym ustępuje „przesądom. Na domiar wpadają nam w ręce poeci (i ro- „zmaici autorowie), których, blichtrem ich nauki i mą- „drości zwabieni, słuchamy, czytamy, uczymy się, w umysł „swój wpajamy. A gdy wreszcie przyczyni się ów naj- „wyższy mistrz ludzkości, opinia publiczna z przesądami „pospólstwa, wówczas nawskróś fałszywemi przesiąkamy „zdaniami i od natury, (t. j. od przyrodzonego światła „rozumu) całkiem odstępujemy“ [2]).

Nie odmawiając więc rozumowi przyrodzonej jego prawości i udolności do prawdy, podnosimy tylko fakt, że gdy jest sam sobie zostawiony, daje się uwodzić wpływem woli, zaciemniać namiętnością, uprzedzać przesądem i około najważniejszych dla człowieka zagadnień wpada w wielkie i szkodliwe błędy. W ciemnościach tych błędów, istnym „cieniu śmierci“, siedziała ludzkość przez tyle wieków — a któż ją miał z tych ciemności wybawić? Czy filozofowie? — ale filozofowie, jakeśmy widzieli, sami błądzili; a gdyby nawet sami najczystszą oświeceni byli prawdą, jednak nie byli oni wstanie rodzaju ludzkiego oświecać: dowodów ich większość ludzkości nie pojmowała, a wierzyć im na słowo nie miała powodu. W istocie, czy kiedy słyszano, aby choć jedno

---

[1]) Quaest. Tuscul. l. III. na początku.

miasteczko porzuciło cześć bałwanów za namową filozofów? Wolter szczerze wyznaje, że jeszcze się nigdy nie zdarzyło, aby jaki filozof nawrócił przynajmniej ulicę, na której dłuższy czas mieszkał. Przeciwnie ci nawet z filozofów, którzy nieco jaśniejsze mieli o Bogu i porządku moralnym pojęcia, taili je, jak mówi św. Paweł, w niesprawiedliwości, a publicznie pochwalali błędy, zabobony i namiętności ludu [1]).

Skoro zaś światło wiary rozpromieniło się po świecie, ziściło się, co przepowiadali prorocy, iż: „napełniona jest ziemia znajomością Pańską“ [2]) i „wszyscy znają Boga od najmniejszego aż do największego“ [3]). Wśród napół dzikich narodów, jak i w oświeconej Europie, pod strzechą kmiotka, jak i w uczelni filozofa dowiedziano się prawdy o Bogu: że jest jeden, osobowy, duchowy, wszechwiedzący i wszechmocny; dowiedziano się prawdy o świecie: że jest rzeczowo od Boga różny, stworzony w czasie z nicości, zbudowany mądrze i rządzony miłościwie przez Opatrzność Boską, na korzyść człowieka; dowiedziano się prawdy o człowieku: że jest złożony z ciała i duszy nieśmiertelnej, że od Boga pochodzi i przeznaczony jest do szczęścia w posiadaniu Boga, że obowiązany jest prawem moralnem, zasadzającem się na zakonie miłości, że to życie jest czasem próby i moralnego wyrabiania się, w drugiem zaś życiu nastąpi sprawiedliwe wynagrodzenie, zapłata lub kara wiekuista... Tych prawd nauczywszy się, prostaczek, mędrszym został od wszystkich mędrców i myślicieli nieznających Objawienia — bo żaden z nich nie posiadał tego zbioru naj-

[1]) Obacz św. Augustyna *De Civ. Dei* l. VII. c. 10. — Gdzie w szczególności o Senece mówi: *Colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat.* Obacz też Xenofonta *De factis et dictis Socratis* l. I. t. p.

[2]) Isaj. IX.

[3]) Jerem. XXXI.

ważniejszych prawd w sposób tak kompletny, tak jasny i tak pewny. A filozof, zgłębiwszy te prawdy wiary rozumem, wykrzyknął z radości, postrzegając ich filozoficzność, t. j. widząc jak z rozumem są zgodne, jak logicznie płyną z pewników filozoficznych i ciemności starej filozofii rozpraszają, jak stare teorye tym prawdom przeciwne nie z światła rozumu, ale z przesądów pochodziły i na paralogizmach stały [1]). W ten sposób rozum ludzki, otrząsnąwszy się z tylu ważnych błędów i zastarzałych przesądów, uzupełniwszy swój zasadniczy pogląd na wszechświat, śmiało i bezpiecznie postąpił ku nowym zdobyczom. Tak wiara uwalnia rozum od błędów.

Lecz nadto, mówi Sobór, wiara strzeże rozumu, czyli czuwa nad nim *(tuetur)*, by w dalszym rozwoju wiedzy w nowe nie popadł błędy; dogmata wiary nietylko same w sobie są prawdami, które uwalniają rozum od tyluż błędów przeciwnych, ale nadto wskazują one rozumowi drogę do zdobycia nowych prawd w samej dziedzinie wiedzy umiejętnej. Wędrówka rozumu po krainie umiejętności i filozofii jest trudna i niebezpieczna, ciemna mgła zasłania widnokrąg, mnóstwo dróg rozstajnych wciąż się krzyżuje, a nie wszystkie te drogi do celu wędrówki, t. j. do miasta prawdy, prowadzą. Rozum przeto częstokroć trawi czas i siły na błąkaniu się po mylnych torach, często przebieżawszy wiele przestrzeni,

---

[1]) O tym wykrzyku radości starej filozofii wobec dogmatów wiary chrześcijańskiej nieraz wspomina św. Augustyn — mianowicie *de Civ. Dei* X. 29, gdzie opowiada o pewnym poganinie Platończyku, który tak się zachwycił wstępem ewangelii św. Jana „Na początku było Słowo i t. d.“, że chciał go złotemi literami po wszystkich kościołach wypisać. Podobny był zachwyt Justyna św., gdy będąc od wielu lat oddany poszukiwaniu mądrości i zakosztowawszy jej we wszystkich niemal szkołach filozoficznych swego czasu, razu jednego spotkał nad brzegiem morza starca, który mu prawdę chrześcijańską przed oczyma odsłonił. (Ob. *Dialog. cum Triphone*). Coś podobnego widzimy w życiu Athenagerasa, Klemensa Alexandryjskiego i t. p.

wraca się wstecz i znów tę samą odbywa drogę, często też puszcza się na oślep w kierunki całkiem fałszywe, które go o sto mil od prawdy odwodzą. Koleje hipotez naukowych i systemów filozoficznych sto razy wznawianych i sto razy porzucanych są tego dowodem.

Otóż dogmata wiary stoją rozstawione na tem przestworzu jako drogoskazy, wskazujące wędrującemu rozumowi, którędy droga do prawdy, której szuka. Nie znaczy to, by rozum w badaniach filozoficznych miał się opierać na dogmatach jako na punkcie wyjścia, lub brać je za przesłanki do wniosków filozoficznych — to rzecz teologii — w filozofii zaś, jakeśmy tyle razy powiedzieli, rozum powinien wychodzić z swoich pewników i dążyć naprzód mocą swych praw logicznych. Ale gdy rozum chce uważać na te drogoskazy i w tym kierunku szukać prawdy, który mu one wskazują, a unikać kierunków przeciwnych, wówczas uchroni się wielu zboczeń i mozołów i trafi bezpiecznie do prawdy — dlatego, że w rzeczy samej prawda tam jest, kędy wskazują te drogoskazy — bo prawda jest jedna.

Kilka szczegółów rzecz wyjaśnią. W psychologii n. p. nie dowodzę nieśmiertelności duszy z definicyi Soboru Lateraneńskiego, ani z definicyi Wienneńskiej, jej połączenia z ciałem jako formy substancyalnej. Ale gdy wiem o tych dwóch prawdach z światła Objawienia, wówczas wstępuję na pole psychologii w całkiem innych warunkach, aniżeli człowiek, który żadnych pewnych danych nie posiada; on może wpadnie w materyalizm, lub w inny jaki radykalnie fałszywy kierunek — ja już wiem, którędy droga do prawdziwej o duszy umiejętności; szukając na tej drodze, prędko się przekonam, że i sam rozum dowodzi duchowości i nieśmiertelności duszy — skąd łatwo dojdę, że jej życie umysłowe jest całkiem wsobne i względnie tylko od organizmu zawisłe — a z tego punktu ujrzę nowy widnokrąg: cały obszar władz i czyn-

ności umysłowych duszy odkryje się przedemną w prawdziwem świetle. Tak samo idąc za wskazówką drugiego dogmatu, przekonam się rozumowo, że dusza połączona jest z ciałem fizycznie i stanowi z niem jedną naturę — skąd już niedaleko do prawdziwego rozwiązania zagadnień o wzajemnych stosunkach duszy i ciała, o funkcyach organicznych i zmysłowych, nawet o pochodzeniu umysłowych pojęć. Podobnież w kosmologii, wiedząc z góry, że świat jest dziełem Najwyższej Mądrości, a zatem że jest mądrze i celowo zbudowany, daleko łatwiej trafię do prawdziwego na jego ustrój poglądu i samą tę celowość rozumowo udowodnię. Tak i w teodicei, nie z dogmatów ale z pewników rozumu udowadniam, że Bóg jest rzeczowo od świata różny i stąd zapuszczam się bezpiecznie w dalsze badania natury Bóstwa. Ale gdybym nie był spotkał owego drogoskazu wiary, kto wie, czybym nie był też i pewników rozumu prześlepił i trafił, jak tylu innych, do niedorzecznego panteizmu. W filozofii moralnej jak dalece korzystne i pożyteczne są te wskazówki dane rozumowi przez dogmat, widać z ogromnej różnicy, jaka zachodzi między etykami pogan a etykami filozofów chrześcijańskich.

W końcu nietylko wiara przez to strzeże rozum w filozofii, że mu drogę wskazuje, ale i przez to, że go upewnia w prawdach, które tenże filozoficznie zdobywa. Prawda, że rozum z przyrodzenia i bez pomocy wiary zdolny jest do osiągnienia wiadomości pewnych o tych wyższych zagadnieniach, ale jak skąpo, jak trudno mu ta pewność przychodzi! gdy nawet posiędzie prawdę, jak łatwo się w niej chwieje! jak wiele, w filozofii zwłaszcza, doznaje pokus sceptycyzmu! A jednak pewność, to początek i koniec wszelkiej filozofii, to, jak mówi Balmes, mleko rozumu. Jakaż więc radość, jakie posilenie rozumu, gdy dążąc mozolnie po drodze swoich badań, widzi nad sobą strzegącą go gwiazdę wiary — jaka radość i jakie

upewnienie, gdy trafiwszy do jakiego rezultatu umiejętnego, znajduje tam wiarę, która inną, wyższą drogą tamże przybyła i to samo wierzyć każe, do czego on umiejętnie się dobił! Tak się ucieszyli i upewnili Trzej Królowie, gdy wywiedziawszy się środkami ludzkimi, że w Betleem mają szukać Messyasza i puściwszy się w drogę, ujrzeli nad sobą cudowną gwiazdę, wskazującą im tę samą drogę, a w końcu zatrzymującą się nad stajenką betleemską — gdzie mieszkało między nami Słowo Wcielone.

Śmiały i dzielny myśliciel, którego nowożytna filozofia za protoplastę uznaje, szukając wyjścia z powszechnej wątpliwości, poczyna od faktu: *myślę, więc jestem* — z tego faktu wyprowadza ogólną zasadę oczywistości — z tej zasady udowadnia istnienie Boga — z pojęcia Boga wyprowadza Jego prawdziwość — a stąd dopiero wracając ku zasadzie oczywistości, upewnia się nareszcie o jej nieomylności: bo Bóg, jako dobry i prawdziwy, nie może dopuścić, by człowiek był w koniecznym błędzie. Dziwują się filozofowie, jak Kartezyusz mógł w tak widocznie błędne koło popaść: istnienie Boga wyprowadzać z zasady oczywistości, a znów z istnienia Boga dowodzić pewności tej zasady. W rzeczy samej wobec logiki jest to błędne koło nie do darowania; ale psychicznie da się to pojąć i wyrozumieć. Kartezyusz zakwestyonował istnienie Boga, jedynie ze stanowiska filozofii; skoro zaś do tej prawdy trafił dowodem filozoficznym, uczuł się w niej pewniejszym i mocniejszym, aniżeli w samej swojej zasadzie: *ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte:* bo o Bogu był on przekonanym nietylko swoim wywodem filozoficznym z tej zasady, ale więcej jeszcze wiarą; i przeto w istnieniu i doskonałościach Boskich znalazł on rzeczywiście dla siebie nowe upewnienie o swej zasadzie i o nieomylności światła rozumu. Podobne zwroty ukazać można w teoryach pewności Malebrancha, Leibnitza, Reida i wielu innych. Są to wpra-

wdzie błędne kółka, których nie chwalimy: ale podnosimy je jako żyjące dowody, jak dalece wiara strzeże rozumu, kiedy nawet tam, gdzie się rozum w punkcie wyjścia potknął i postawił zasady wiodące logicznie do sceptycyzmu, wiara go, mimo logiki, z tej przepaści ratuje.

Nakoniec, mówi Sobór, „wiara wzbogaca rozum wieloraką wiadomością“ *(multiplici cognitione ditat)*. Każda prawda będąc światłem, nietylko sama jaśnieje, ale i wkoło siebie światło rzuca — im wyższa prawda, tem większy dokoła oświeca obszar — łatwo więc pojąć, że wiara, która jest skarbnicą prawd najwyższych, najdonioślejszych tak w sferze spekulacyi jak i w sferze praktyki, wzniosłą kolumną, z której szczytu promieni się prawda, *columna veritatis*, wieloraką wiedzą rozum ubogacać musi. Jedne z prawd objawionych należą do sfery przyrodzonej i te, jakeśmy widzieli, świecą w punktach kardynalnych wiedzy ludzkiej, dotyczących Boga, człowieka i świata, i na całą tę sferę wiedzy przyrodzonej zbawienne światło rzucają. Inne całkiem przewyższają widnokrąg rozumu; lecz i te, lubo same w sobie niepojęte, są jednak obfitemi zródłami światła. Jestto na pierwszy rzut oka paradoks: jak tajemnica, będąca ciemnością, może być źródłem światła; ale paradoksem być przestaje, skoro uważamy, że tajemnica wiary nie jest samą ciemnością, ale jest też prawdą — prawdą, która musi być w harmonii z wszechświatem prawdy, gdyż między prawdami niema niezgody — musi być nawet jednym z kamieni węgielnych całego gmachu prawdy, gdyż przedmioty tych tajemnic są podwaliną wszystkiego. Tak tajemnica Trójcy, objawiając nam tajniki wnętrznego życia Boga, nietylko teologię rozświeca i obdarza nas prawdziwą znajomością Bóstwa, ale też odsłania nam niedostępne źródło, z którego wypłynął wszelki byt stworzony, i daje klucz do wielu głębokich o świecie zagadnień — gdyż wszelki skutek cechę swej przyczyny za-

chowywać musi; tajemnica upadku i odkupienia rodu ludzkiego daje nam klucz do prawdziwej znajomości człowieka i całej ludzkości w jej dziejach i dążnościach, zagadkowych sprzecznościach, podrywach ku dobremu i skłonnościach ku złemu; tajemnica łaski i wnętrznych wpływów złego i dobrego ducha daje nam prawdziwe tłómaczenie mnóstwa objawów w życiu indywidualnem i w rozwoju społecznym; nadewszystko tajemnica Wcielenia daje nam ostatnią racyę całej historyi ludzkości i samego istnienia świata — odkrywa nam punkt środkowy, około którego wszystkie stworzenia w czasie i w wieczności grawitują. Słowem, wszystkie Tajemnice wiary, obznajmiając nas z światem nadprzyrodzonym, rzucają wiele światła na świat przyrodzony: gdyż świat przyrodzony stworzony jest dla nadprzyrodzonego, jeden z drugim się przenika, jeden w drugim się odźwierciedla, jeden z drugim zlewa się w jedną doskonałą całość. Zatem rozum ludzki, który o własnych siłach jeden tylko z tych światów poznać zdoła, nie mógłby nigdy wynieść się nad wiedzę częściową i jednostronną, nie mógłby nigdy najwyższej uchwycić syntezy; a przeto wiara odsłaniając mu i drugi świat, wiedzę jego niezmiernie wzbogaca i prawdziwie uzupełnia. W tem to znaczeniu mówi św. Justyn, że poganie nie mogą mieć filozofii zupełnej, bo nie znają jak tylko jedną stronę Słowa; jedynie zaś chrześcijanin, obie strony Słowa znający, może być filozofem prawdziwym i doskonałym.

Chętniebyśmy się zapuślili w rozbiór tego stosunku tajemnic do wiedzy i w rozwój kilku myśli powyżej rzuconych — ale ponieważ założenie i ciasne rozmiary tej pracy na to nie pozwalają, a zapewne i siły nasze nie sprostałyby temu zadaniu, wolimy odesłać czytelnika do wielkich mistrzów tej nauki, Augustyna i Tomasza, lub

też do nowszych, mniej wzniosłych ale przystępniejszych, jak: Nicolas, Faber, Felix i inni [1]).

Na zakończenie jedno nam jeszcze do wypowiedzenia zostaje: jak się powinna zachować filozofia względem wiary, jakie są w tej mierze jej obowiązki? Odpowiedź na to pytanie wypływa z powyższych uwag o wzajemnym stosunku wiary i rozumu. Najpierw oczywista, że filozofia nie może nigdy podnosić buntu przeciwko wierze, nie może nigdy przeczyć, co wiara twierdzi — inaczej bowiem błądzi, odstępuje od rozumu, przestaje być filozofią, ponieważ prawda jedna jest, a „wszelkie wywody przeciwne wierze nie są dowodami, jak mówi św. Tomasz, ale sofizmami". Dalej powinna filozofia drogę torować wierze, zbijając rozumowo fałszywe systemy i teorye dogmatowi przeciwne — dowodząc, że pewniki rozumowe, na których się filozofia opiera, nie są w sprzeczności z dogmatami wiary — udowadniając owe prawdy, które, jak się wyżej powiedziało, stanowią wstęp do wiary i niejako zozumowe jej podścielisko; widzieliśmy bowiem, że to zadanie, jest jednym z najwyższych rozumu zadań, a jako takie obowiązuje filozofię, najwyższą rozumową umiejętność. W końcu filozofia w swym pochodzie nie powinna nigdy tracić z oczu owych drogoskazów wiary, lecz w kierunku przez nie wskazanym powinna postępować, rozwijać się i coraz pełniejszej prawdy szukać — ponieważ na tej właśnie drodze jest prawda, a jeśli rozum straci z oczu te drogoskazy, łatwo w bezdrożach się

---

[1]) Ks. Felix w swych *Konferencyach* z r. 1873 rozprawia wyłącznie o tym przedmiocie i przechodząc z kolei główne tajemnice wiary, pokazuje o każdej z nich, najprzód, że się nie sprzeciwia rozumowi, a następnie, że jest źródłem światła dla rozumu. W szczególności zaś dowodzi, że dogmat stworzenia jest kluczem do umiejętności świata, dogmat grzechu pierworodnego kluczem do znajomości człowieka, dogmat Trójcy kluczem do prawdziwej znajomości Boga, a dogmat Wcielenia kluczem do znajomości wszystkiego: i Boga i człowieka i świata.

zabłąka. Dziwna zaiste i w ustach katolika niedorzeczna pretensya Froschhammera, aby filozofia na żadną nie oglądała się powagę dogmatu, a jeśli pobłądzi, aby wiara nie podawała jej ręki, lecz dopuściła jej błądzić i z błędów swych własnemi wygrzebywać się siłami[1]). Gdyby w filozofii szło tylko o jakieś gimnastyczne ćwiczenie rozumu, wówczas pojmuję taką zasadę, ale jeśli idzie o prawdę, cóż taka zasada znaczy? Każda teorya, każdy krok filozofii przeciwko prawdzie wiary jest bezwarunkowo błędnym — a czyż błąd może posłużyć do prawdy? czy mylna droga wiodąca w lewo może zaprowadzić do zamierzonego celu, znajdującego się w prawo? Gdy idę po mylnych i krzyżujących się drogach do obcego mi miasta, czy nie mam poglądać na drogoskazy, wskazujące mi, którędy droga do celu mej podróży? Inaczej iście nakazuje rozum — inaczej uczy Pius IX, który w 14-ej tezie Syllabusa wręcz potępia mniemanie, że „filozofię uprawiać należy bez żadnego na objawienie nadprzyrodzone względu“ – inaczej uczy poprzednik jego Piotr święty, który w drugim liście swoim powiada, że słowo wiary jest pochodnią w miejscu ciemnem świecącą, i że dobrze czyni, kto się na nią ogląda, póki nie zaświta dzień jasnej prawdy i jutrzenka wieczności nie rozświeci serc naszych: *Cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris*[2]).

Tak jest, ciemne jest miejsce, w którem pielgrzymujemy; jednak nie jestto powód do rozpaczania o prawdzie — bo dla prawdy stworzeni jesteśmy, prawda jest przyrodzonem dobrem i pokarmem rozumowej natury naszej, a posiadanie pełni prawdy szczęściem, do którego

---

[1]) Tę doktrynę potępił także Ojciec św. w liście Apostolskim *Gravissimas inter*, z d. 11 grudnia 1862.

[2]) II. Petri I. 19.

przeznaczeni jesteśmy: albowiem tenci jest żywot wieczny, mówi Chrystus, aby znali Ciebie samego Boga prawdziwego i któregoś posłał Jezusa Chrystusa[1]. Rozum, który od Boga mamy, jako odblask Boskiej mądrości, jako nacechowane na nas światło oblicza Jego, jest potęgą, która nietylko ten świat nawskróś przenika, od niewidzialnego atomu aż do niezmiernych słońc dosięga i w same tajniki natury duchowej wziera, ale aż do samego Stwórcy, mieszkającego w światłości nieprzystępnej, się wznosi i wszędzie wyśledza i odkrywa prawdę, którą żyje; filozofia, najszczytniejsze tego rozumu dzieło, jest niezawodnie skarbnicą wielkich, drogocennych, żywotnych prawd, w części już zdobytych, w części dalszym dopiero pracom w nagrodę przeznaczonych. Ale, póki jesteśmy w tem miejscu ciemnem, gdzie i rozum nasz pobłądzić i filozofia nasza rozbić się może, wśród najśmielszych badań rozumu, nie traćmy z oczu pochodni wiary. Światło to promieni się nam od portu, do którego żeglujemy; jestto latarnia morska na kolumnie, którą jest Kościół, wystawiona; kierujmy się tem światłem — a wówczas i w tem życiu bezpiecznie żeglować będziemy i dobiwszy do portu, posiędziemy Tego, który jest *Drogą*, *Prawdą i Żywotem.*

[1] Jan. XVII. 3.



SPIS RZECZY.

ROZDZIAŁ III.

Idealizm w naszym wieku, rozwój historyczny filozofii transcendentalnej.

ROZDZIAŁ IV.

Ocenienie krytyczne filozofii transcendentalnej.

ROZDZIAŁ VIII.

Ocenienie krytyczne Materyalizmu dogmatycznego.

ROZDZIAŁ IX.

Materyalizm sceptyczny i Pozytywizm.

ROZDZIAŁ X.

Kierunek empiryczno-idealny w Scholastyce — Rozwój historyczny starej Scholastyki.

ROZDZIAŁ XI.

Treść dawnej Scholastyki w summach XIII. wieku.

ROZDZIAŁ XII.

Przekwit starej Scholastyki i Scholastyka dzisiejsza.

ROZDZIAŁ XIII.

Całokształt filozofii i bliższe określenie jej zadania.

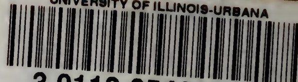
ROZDZIAŁ XIV.

Metoda w wykładzie filozofii.

ROZDZIAŁ XV.

Stosunek filozofii do wiary.




UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 054868804